مكتبة
الدراسات الفلسفية

دكتور عبد الغفار مكاوى

ألبير كامى

محاولة لدراسة فكره الفلسفى



دار المعارف بمصر

ألبير كامي

محاولة لدراسة فكره الفلسفي

مكتبة
دراسات الفلسفية

ألبير كامى

محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تأليف
دكتور عبد الغفار مكاوى



دار المعارف بمصر
١٩٦٤

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. ع. م.

الفهرس

صفحة

تمهيد

« لا يظهر الإنسان عظمته حين يلمس طرفاً واحداً ، بل حين يلمس الطرفين معاً فى آن واحد و يشغل كل ما يقع بينهما من فراغ » .

باسكال

(أعمال بليز باسكال ، طبعة ليون برونشفيج ، القسم السادس ، ص ٢٦٧ ، ١٣ ، الفكرة الثانية ، ٣٥٣) .

بينما كنا نعمل فى هذا الكتاب جاءنا النبأ الفاجع بوفاة ألبير كامى فى حادث مؤلم[١] . قدّر للعمل الواعد ، الذى قال عنه الكاتب الفيلسوف ذات مرة بعد عشرين عاماً من الجهد والخلق المتصل إنه لم يكد يبدأ بعد[٢] ، أن يسدل عليه الستار ، كما قدّر على الباحث أن يكتفى بما وجده أمامه ، وإن كان أبعد الأشياء عن أن يمثل كلمته الأخيرة .

إن أعمال كامى وشخصيته — وهو فى هذا يزيد عن أىّ كاتب معاصر — يمثلان وحدة متكاملة ، لا يمكن الفصل فيها بين الكاتب الروائى والمسرحى ، وبين المفكر الفيلسوف ، بين رجل السياسة ، وبين رجل المجتمع والأخلاق . فلا يستطيع المرء أن يفصل بين كامى الإنسان الذى ساهم فى خلال الحرب الأخيرة فى المقاومة السرّية للاحتلال الألمانى مساهمة فعالة ، ووقف فى عديد من القضايا الاجتماعية موقف المكافح الباسل ، ووضع نفسه ، كما يقول ، فى صفوف الضحايا والمعذبين والمحتقرين ، وحلّل الداء الروحىّ الذى انتشر فى كيان عصره وحاول أن يجد له الدواء ، وعاش فى ألوان الصراع التى كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق ، أقول لا يمكن للمرء أن يفصل هذا الإنسان عن شخصيات مثل سيزيف وميرسو وريو ، ممن ساروا فى طريق الأمانة والعذاب إلى أقصى مداه . فمن الخطإ ، إن لم يكن من الخطر أيضاً ، أن ننظر إلى الكاتب والمفكر بمعزل عن الإنسان الذى يقف على أرض الواقع أو الصحفىّ

---

(١) فى يوم الإثنين ٤ من يناير ١٩٦٠ .

(٢) مقدمة الطبعة الجديدة لكتابه الأول « الظهر والوجه » ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥٨ ، ص ٣٤٠ .

الذى ينبض قلبه بمأساة الجيل .

إن المهمة التى حدّدها كاتب السطور لنفسه فى هذا الكتاب تخرج عن حدود الدراسة الأدبية والفنية ، وتقتصر على استخراج اللحظات الفلسفية فى فكر كامى وعرضها من خلال التيار الديالكتيكىّ الذى يدفعها ويبث فيها الحياة . وقد كان من الواجب فى سبيل ذلك أن يدرس العمل ككلّ ، فلا « الغريب » يناقض « الوباء » ، ولا « أسطورة سيزيف » تتعارض مع «المتمرّد» ، لا فلسفة المحال تكون فلسفة مستقلة مقفلة على نفسها ، ولا فلسفة التمرد تنفيها أو تبطلها ، وإنما الكلّ وحدة ديالكتيكية متشابكة ، تجمع بين الطرفين المتقابلين وتؤلف بينهما فى وحدة عضوية حية ستحاول الصفحات القادمة أن تكشف عن جوهرها فيما سوف نسميه بالتوتر والتمزق . وليس معنى هذا أننا سننكر التطور المستمر فى فكر ألبير كامى ، وهو ما لا سبيل فى الواقع إلى إنكاره ، بل معناه أننا سنعتبر هذا التطور لوناً من اتساع الأفق أو امتداد المجال ، تسير فيه حركة الفكر من « المحال » إلى « التمرد » ثم من هذا إلى « التضامن » دون أن تلغى مرحلة منها المرحلة التى تليها أو تحاول « رفعها » كما يقول أصحاب المنطق[1] .

[illegible] الكلّية يصبح المحال ضرورياً ضرورة التمرّد ، كما يصبح [illegible] على المحال فى أشكاله الميتافيزيقية والتاريخية المختلفة أمراً يصعب تصوره أو التفكير فيه . بهذا نحاول أن نفسّر الفكر من خلال الفكر نفسه ، أعنى بغير حاجة إلى أن نضيف إليه أفكاراً أو ألفاظاً أخرى غريبة عليه ، وسوف يرى القارئ ، دون حاجة إلى التأكيد من جانبنا ، أننا لم نحاول أن « نمذهب » هذا الفكر — فما أبعده عن أن يكون مذهباً مغلقاً مكتفياً بنفسه ! — ولا أن نحشره فى زمرة الفلسفات الوجودية أو فلسفات الوجود ، وهو الخطأ الذى يقع فيه الكثيرون فى هذه الأيام ، والذى طالما أبعده كامى عن نفسه فى أحاديثه وكتاباته .

لقد حمل كامى آلام العصر على كتفيه وبين أن التاريخ حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، لها من الواقعية والأهمية ما لعناصر الطبيعة نفسها . هى حقيقة قاسية ،

---

(١) قارن على سبيل المثال كتابه مشكلات معاصرة Actuelles الجزء الأول ، التشاؤم والشجاعة ، ص ١١١ .

مريرة ، حاسمة ، هى السعى المستميت الذى يبذله الناس كل يوم لكى يخلعوا على أحلامهم الشفافة شكلا وصورة[١] . ولا بد للإنسان الموهوب من الاختيار ، فإما أن يكون شاعراً أو مكافحاً . وإذا كانت حياة كامى قد علمتنا شيئاً ، فقد علمتنا أن من الممكن أن يجتمع الشاعر والمكافح فى شخص واحد . لقد أثبتت أن فى كل إنسان جزءاً من الأبدية الخالدة وجزءاً من التاريخ المتغير . ولا بد للإنسان من أن يغوص فى التاريخ بكليته . إنه لا يستطيع أن يهرب منه ، لأنه غارق فيه إلى أذنيه ، شاء ذلك أم لم يشأ . وعليه أن يكافح فيه ، لكى يحافظ على ذلك الجزء الخالد من طبيعته الذى لا يمت للتاريخ بصلة . فهناك التاريخ ، وهناك أيضاً شىء آخر ، هو السعادة البسيطة ، والجمال الطبيعى ، والمشاركة بالقلب والعاطفة فى كل ما ينبض بالحياة ، وكلها جذور عميقة فى كيان الإنسان لا يعرف التاريخ عنها شيئاً[٢] .

بقيت ملاحظة صغيرة أحب أن أسوقها بين يدى هذا الكتاب ، فلما كان المقصود منه أن يكون بحثاً فى الفكر الفلسفىّ عند كامى لا دراسة فى أدبه وفنه ، فقد رأينا ألا نتعرّض للأعمال الأدبية إلا بمقدار ما تبين الموقف الفلسفى أو تلقى عليه مزيداً من النور . ولا شك أن محبى أدب كامى وفنه سيأسفون لهذا الشر الذى كان لا بد منه ، حتى لا يتجاوز الكتاب حدوده المرسومة ، ولكن لا شك أيضاً أنهم سيجدون فى الترجمات الأمينة التى تتوالى فى السنوات الأخيرة على نحو جدير بالحمد والثناء عوضاً عن هذا القصور ، كما سيجدون فى غير هذه الدراسة ما يشبع شوقهم إلى البحث والتفكير .

فلتكن هذه المحاولة خطوة متواضعة لفهم واحد من أكثر المفكرين فى عصرنا الحديث نبلا وشجاعة وأمانة ، واحد من أولئك الذين يفتخر الإنسان بأنه كان له الشرف أن ينبض قلبه وإياهم فى زمن واحد .

---

(١) مشكلات معاصرة ، الجزء الثانى .

(٢) عن مقدمة بيت الشعب للويس جيو Louis Guilloux; La maison du Peuple .

حياة كامى

« إن مملكتى كلها من هذا العالم »

(الظهر والوجه ص ٦٦)

« منعنى البؤس من أن أعتقد بأن كل ما تحت الشمس وكل ما فى التاريخ حسن ؛ الشمس علمتنى أن التاريخ ليس هو كل شيء » .

(مقدمة « الظهر والوجه »)

« لم أستطع أن أنكر النور الذى ولدت فيه ، ولكننى لم أرد فى الوقت نفسه أن أهرب من التزامات عصرنا » .

(الصيف : عودة إلى تيباسا)

ولد ألبير كامى فى اليوم السابع من نوفمبر عام ١٩١٣ فى مدينة موندوفى التابعة لمديرية قسطنطينة بالجزائر . كانت أمه تنحدر من أصل أسبانى ، وكان أبوه لوسيان عاملا زراعيًّا ، قتل بعد ولادة ابنه الثانى ألبير بأقل من عام واحد فى معركة المارن فى الحرب العالمية الثانية : « مارن ؛ جمجمة مفتوحة . أعمى . أسبوع طويل فى صراع مع الموت ؛ . . . كان قد سقط فى ميدان الشرف ، كما اعتادوا أن يقولوا لها . . وفضلا عن ذلك فقد أرسل المستشفى العسكرى إلى الأرملة شظية صغيرة عثر عليها فى جسده الممزق »[1]. ورقد الأب فى مقبرة سانت — بريوك فى مقاطعة بريتانى ، بعيداً عن زوجته التى انتقلت من موندوفى إلى مدينة الجزائر . لم تكن تملك ما تعول به طفليها سوى معاش زوجها الصغير وجهد يديها . وراحت تعمل فى بيوت الأغنياء ، تغسل وتنظف ، ثم تعود إلى مسكنها الضيق فى حىّ بلكور المزدحم بسكانه من العرب والأوربيين . وفتح الصغير عينيه على شمس الجزائر الباهرة ، وتعرّف على عادات أهلها وطبائعهم ، وشعر بعاطفة الحب التى لم تتخل عنه يوماً من أيام حياته القصيرة نحو طبيعتها الشابة وأهلها الذين لم تفسد المدنية فطرتهم الأصيلة .

ودخل المدرسة الأولية فى بلكور عام ١٩١٩ ليبقى فيها حتى عام ١٩٢٤ . وكان من عادة الأطفال فى سنه وطبقته الاجتماعية بعد فراغهم من هذه المدرسة أن يلتحقوا بعمل يدوى يكسبون منه قوت يومهم ، لولا أن موهبة الصغير لفتت نظر أستاذه لوى جرمان الذى اقترح له منحة تعينه على دخول المدرسة المتوسطة . ويظل كامى يتردد على هذه المدرسة حتى يحصل على شهادة البكالوريا فى عام ١٩٣٠ .

---

(١) ألبير كامى : بين نعم ولا ، فى المقالات الأدبية ، نور وظل ، (الظهر والوجه) .

ويشترك فى فريق كرة القدم ، ويهتم بالمسرح ، ويطمح إلى دراسة الفلسفة ، ويصاب للمرة الأولى فى حياته بالتهاب فى الرئة يؤدى إلى إصابته بمرض السل الذى أثر على شخصيته وأعماله فيما بعد . إنه يصف ذلك بنفسه فى مقدمة كتابه الأول « الظهر والوجه » (نور وظل ، طبعة ١٩٥٨) : « أضاف هذا المرض بالطبع أغلالا جديدة شاقة إلى الأغلال التى كانت تقيدنى بالفعل ، ولكنه فى نهاية الأمر قد زاد من تلك الحرية التى يتمتع بها القلب ، وذلك الزهد فى اهتمامات الناس الذى حفظنى من كل إحساس بالمرارة » . ويدخل الجامعة ، وتعرّف على أستاذه جان جرنييه — وقد قام بتدريس الفلسفة فى جامعة القاهرة فى عامى ١٩٤٩ و ١٩٥٠ — الذى ظل يعترف بفضله عليه مدى حياته . ويتقدم للامتحان النهائى فى الفلسفة فى جامعة الجزائر ، ولكن الفحص الطبى يعفيه منه مرتين ، وبذلك يحفظه من احتراف التدريس ، كما يدفعه إلى حياة الفن والاشتغال فترة من الوقت بالصحافة .

ويعد رسالة « الليسانس » فى الفلسفة عن العلاقات بين الهيلّينية والمسيحية فى أعمال أفلوطين وأوغسطين ، ويقبل على قراءة ابيكتيت ، وباسكال ، وكيركجارد ومالرو ، وجيد ، وبروست ، ودستويفسكى . ويشترك فى جولة مسرحية مع فرقة الإذاعة فى الجزائر ، ويشارك فى تمثيل المسرحيات الكلاسيكية . ويؤسس فرقة مسرحية من الهواة سماها فرقة الاكيب L'equipe كان يقوم فيها بدور الممثل والمؤلف والمخرج والملقن ، ويكتشف صوت الفنان فى ضميره يحدد له حياته ورسالته ، ويعرف أن مصيره قد ارتبط حتى النهاية بالجزائر ، أرض الشباب والبحر والشمس التى لا يجد الحزن فيها مكاناً يختبىء فيه ، وأن واجبه يحتم عليه أن يساهم فى بزوغ حضارة جديدة ، ذات شخصية فريدة ، يشترك فى خلقها العرب والمستوطنون الفرنسيون . لقد استطاع على هذه الأرض نفسها أن يكتشف الحقيقة المزدوجة ، أن يساهم فى أعياد الجمال ، وأن يحترق بلهب المأساة ، أن يملأ قلبه وعينيه من دفء الشمس ، ويرى مع ذلك ظل الموت يخيم على كل لحظة يعيشها ، ويتحدى هذه « المغامرة المفزعة القذرة » التى ظلت تتربص به حتى قضت عليه فى النهاية .

ويتزوج فى العشرين من عمره زواجاً لا يلبث أن يفشل بعد وقت قصير ، ويدخل الحزب الشيوعى ولكنه يستقيل منه بعد صدور الأوامر إلى أعضائه بتغيير موقفهم من مسلمى الجزائر والكف عن تأييدهم ، على أثر زيارة لافال رئيس

الوزارة الفرنسية آنذاك لستالين .

كانت سنوات شاقة ، مارس فيها مختلف الحرف الممكنة ، واضطرّ أن يتخلى عن وظيفة صغيرة فى بلدية المدينة ، بعد أن كتب تقريراً عن سكان منطقة القبائل فضح فيه البؤس والتخلف والجوع الذى يعانى منه أهل هذه المنطقة من العرب . لقد رأى ذات صباح فى « تيزى أوزو » كيف يتصارع أطفال عرب مع الكلاب على محتويات صندوق من القمامة ، وتبين له الفارق الهائل بين أجور العمال العرب والأوربيين ، وراح يعلن أن من المخجل الزعم بأن شعب القبيلة يعرف كيف يتكيف مع البؤس ، ومن المخزى الزعم بأنه لا يحسّ بنفس الاحتياجات التى يحسّ بها الأوروبيون (*) . وتردد صدى هذا النداء الإنسانى فى الأسماع ، وأتيح للناس أن يقرأوا لرجل يطالب بالعدل والمساواة بين العرب وبين الفرنسيين ، ويرفض أن يعيش أولئك على الصدقات التى ينعم بها عليهم هؤلاء ، ويستنكر الظلم من بلد تعلن أنها تحارب الظلم فى غيرها من البلاد . ونشر التقرير فى سلسلة مقالات فى صحيفة « ألجيرريبليكان » التى اشترك مع باسكال بيا فى تأسيسها فى عام ١٩٣٨ ، والتى وقفت فى شجاعة فى وجه السياسة الفرنسية الرسمية فى الجزائر ، وطالبت بالمساواة العادلة بين العرب والمستوطنين . لم يكن الأمر فى هذا التقرير وفى غيره من المقالات التى نشرها فى هذه الجريدة أمر رثاء أو تعاطف مع المغلوبين ، ولا مجرّد دفاع عن المظلومين والمهانين ، بل شيئاً مختلفاً كل الاختلاف . فليس فى الوجود شيء أهدر للكرامة من رؤية إنسان يعامل معاملةمنحطة خالية من الإنسانية . ولكن المستوطنين الذين أعماهم التعصب لم يستطيعوا أن يفهموا رسالته ، أو يدركوا الأخطار التى يندفعون فيها بوحشيتّهم وأنانيتّهم ، فراحوا يطالبون بإبعاده عن الجزائر . قال الرؤساء إن التقرير لم يكتب بأسلوب إدارىّ صرف ، ووقع الحاكم العام لمدينة الجزائر بالفعل أمراً بطرد كامى من المدينة ، وهو ما يوازى حرمانه من سبل الحياة فى الجزائر كلها .

واضطر كامى إلى الرحيل إلى باريس ، يحمل وصية من زميله باسكال بيا إلى

---

* راجع فى هذا كله مورفان ليبسك ، ألبير كامى (نشرت الطبعة الألمانية التى بين أيدينا فى عام ١٩٦٠ لدى الناشر (روفولت ، هامبورج) .

إدارة تحرير صحيفة « باري سوار » التي استطاع أن يُعين فيها مخبراً صحفيًّا . كان ذلك في ربيع عام ١٩٤٠ وكانت الحرب العالمية قد اشتعلت وأوربا قد أذهلها الزحف الألماني الذي يزرد بلداً بعد بلد . واحتل الألمان فرنسا . وانتقلت الصحف إلى داخل البلاد ، وانسحب محررو « الباري سوار » إلى « كليموفيران Clemont-Ferran» في مقاطعة الأوفيرن Auvergne ، ومعهم كامي الذي كان يحمل في حقيبته مخطوطة روايته الأولى « الغريب » التي كان يريد أن يطبعها في باريس . وما لبث أن تخلى عن عمله الصحفي ، لأنه لم يرد أن يقف في صف حكومة فيشي المؤقتة الذليلة ، أو يتعاون مع نظام يكرهه من أعماق قلبه . وترك صحيفة « الباري سوار » وراح يبحث عن مأوى في مدينة ليون . وبقي في هذه المدينة ثلاثة شهور ، قفل بعدها راجعاً إلى الجزائر ، ليعيش مع أسرة زوجته في أوران . واستقبلته المدينة في غير اكتراث . لا عمل ، ولا مال ، وسخرية القدر المعتم على الكتفين . . . ويسافر إلى باريس ، ويستمد من وحدته القوة في إتمام أعماله ، وانتظار النصر الأدنى الذي يقترب منه .

كانت رواية « الغريب » قد تمت ، ومسرحية « كاليجولا » تفرض نفسها عليه منذ عام ١٩٣٨ ، و « سوء فهم » تنضج في ضميره ، والصفحات الأولى من «أسطورة سيزيف» تتزايد يوماً بعد يوم ، والمحال يقيم أسواره الجرداء من حوله . وامتد الاحتلال الألماني لفرنسا أربع سنوات ، وكامي يتحداه ويكافحه في السرّ والعلن ، ويواجهه بالجبهة النقية ، والنظرة الهادئة ، والكلمة الشجاعة .

ويستدعي الناشر جاليمار كامي إليه — وكان قد أرسل إليه روايته « الغريب » — ويعرض عليه وظيفة قارئ في دار النشر المشهورة . وينضم كامي بطبيعة الحال إلى حركة المقاومة السرية في باريس ، ويرأس تحرير جريدة « كومبا » (كفاح) ، التي جعلت شعارها « من المقاومة إلى الثورة » . ويظل كامي يكتب مقالاتها الافتتاحية ويظل الفرنسيون ينتظرونها كل صباح ، تدعوهم إلى مكافحة الظلم . وتذكرهم بأن يحرصوا على العدل . فما من شيء يُهدى إلى الإنسان ، والقليل الذي يمكنه أن يغزوه ، لا بد أن يدفع ثمنه بالموت الظالم . ولكن عظمة الإنسان لا تكمن في ذلك ، بل في إرادته أن يكون أقوى من القدر البشريّ . وإذا كان القدر البشريّ ظالماً ،

فليس أمامه غير وسيلة واحدة ليتغلب عليه ، وهى أن يكون هو نفسه عادلا .

ولكن البلد الذى بدا فى مظهر الضحية النقية المقدّسة مدّ يده إلى السكين ، والمظلوم الذى عانى وطأة الظلم أربع سنوات مريرة لم يلبث أن أمسك بسوط الجلاّد فى مدغشقر والجزائر وفى أعمال الانتقام الوحشى ممن اتهموا بالتعاون مع العدو . وعادت سحب الكذب والحقد والصراع على السلطة بين الأحزاب المختلفة تتلبّد فى سماء باريس . كان النصر على العدو الخارجىّ أمراً سهلا لا يقاس إلى النصر على العدو الباطن فى النفوس ، الذى يستلزم المزيد من الشجاعة والألم ودم القلب . وراح كامى فى كتاباته وخطبه وأحاديثه يدافع عن كرامة الروح ، ويوقظ فى النفوس معنى العدل ، ويدعو إلى تجديد الفكر السياسى بالشجاعة والتفاهم والنبل .

ولكن كامى كان يقاوم طوفاناً أقوى منه . توقفت صحيفة الكومبا بعد ثلاثة أعوام مشرقة تحت رئاسته ، لم تخن فيها قضية واحدة من القضايا التى دافعت عنها . واستقال من رئاسة تحريرها واعتزل الصحافة ، وإن ظل دائماً يعبر عن آرائه فى القضايا الملحة فى أكثر من مناسبة وفى أكثر من قضية ، فى مقالات جمعها فيما بعد فى كتابه « مشكلات معاصرة » Actuelles ، وتكشف جميعها عن جوهره الحق الذى تلخصه كلمة « الأمانة » . إنها جميعاً وثائق من عصرنا ، لم تترك مشكلة من المشكلات التى تزيد من عذاب البشر فى هذا الزمان ، بغير أن تدلى فيها برأى ، وبغير أن تفصل بين السياسة والأخلاق ، أو قل بغير أن تحاول إعادة السياسة مرة أخرى إلى حرم الأخلاق . إنه يستنكر العنف والطغيان فى كل صوره وفى أى معسكر كان ، كما يستنكر كل فعل يؤدى إلى موت الإنسان ، مهما تكن طبيعة الأسباب التى تساق دائماً لتبريره . بهذه الروح العادلة المطلقة عالج مشكلات التسلح الذرى والحرب الباردة واستنكر الإرهاب الاستعمارى فى مدغشقر والجزائر ، وأيّد الثورات الوطنية فى قبرص وألمانيا الشرقية والمجر وبولندا ، واحتج على الرعب فى كل صوره وأشكاله ، لا يكتفى بتأكيد المبادئ ، بل يقدم دائماً الحلول العملية المباشرة المعتدلة .

كان كامى يحمل فى كيانه كل صراعات العصر ويتجاوز ها بفضل الحماس المتوهج الذى عاناها به . وكان حسه الأخلاقى الشجاع ، كما قال له سارتر فى

رسالته المشهورة بعد النزاع الذى نشب بينهما (*) ، يذكر الناس بأنه آخر خلفاء شاتوبريان وأكثرهم موهبة ، وأنه يقف فى صف الأخلاقيين الفرنسيين الكبار فى القرنين السابقين ، بجدّه وحكمته وجرأته . وألف الناس كلمات مثل العدل والأمل والعظمة والنبل تخرج من فمه وتسيل من قلمه ، وتبشر بسعادة بشرية من نوع جديد ، وإن كان القدر الإنسانى القاتم الأليم لا يغيب عن أفقها لحظة واحدة .

وظهرت فى عام ١٩٤٧ رواية الوباء معبرة عن مأساة العصر ، واضعة أحداثه فى إطار الأسطورة أو الرمز المتحرر من الزمن والمكان ، الذى يتطلبه كل عمل فنى صادق . وكانت الرواية بفصولها الخمسة الكبرى تراجيديا أكثر منها رواية بالمعنى المألوف ، ولعل ذلك هو سرّ عظمتها ونجاحها فى آن واحد .

ولكن الطوفان كان أقوى منه كما قدمنا ، والعصر بدا كأنه قد أفلت من كل حدّ وفقد النظرة الموضوعية للأمور ، وسار كالأعمى على الشعار المألوف : الغاية تبرر كل وسيلة . وتتابع الهجوم عليه من اليمين واليسار ، من المحافظين والماركسيين بل ومن أولئك الذين هب للدفاع عن حقوقهم. ونشب النزاع المؤسف المشهور بينه وبين صديقه سارتر ، هذا يتهمه بأنه برجوازى رجعىّ ، وذاك يرد عليه بأنه يهادن الشيوعيين والأمريكيين ، ويزن بميزانين فى آن واحد . وامتد النزاع فصار هجوماً مرّاً على صفحات مجلة « سارتر » الأزمنة الحديثة » على كتاب كامى « المتمرد » وألقيت التهم الشخصية عليه مما أدمى قلبه بجراح عميقة ، وأثرت فيه تأثيراً جعله يأوى إلى الوحدة والصمت طوال أعوام طويلة . لم يكد يخرج عن هذا الصمت إلا ليظهر روايته الفريدة « السقطة » (١٩٥٦) ويعدّ اقتباساته المسرحية لروايات من فولكنر (جناز لراهبة) ودستويفسكى (الممسوسون) ويعيد كتابة وإخراج مسرحيات لكالديرون (التبتّل للصليب) ولوپ دى ڤيجا (فارس أولميدو) ، ويدوّن الصفحات الأولى من رواية جديدة لم تتم (الإنسان الأول) ، ويخطط لمسرحية جديدة لم تتم أيضاً « دون جوان » .

كان فيما يبدو قد نفض يديه إلى الأبد من متاعب السياسة العفنة ، وأقبل بكل كيانه على الواجب الأساسى لكل كاتب فنان ، ألا وهو الخلق والإبداع . وتتابعت

* جان بول سارتر ؛ الأزمنة الحديثة ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

الأزمات الشخصية عليه ، وهاجمه داء السل القديم فى عام ١٩٤٩ زمناً طويلا ، وتوالت الصدمات والمتاعب فألجأته إلى الوحدة الأسبانية الراقدة فى أعماق قلبه ، التى لم يكن يخرج منها لحظات إلا ليقفل راجعاً إلى جزيرته ، على حد قوله فى مذكراته اليومية لعام ١٩٥١ (*) .

ولكن المتوحد الغائب كان حاضراً دائماً فى أذهان الناس وفى قلوبهم . كانوا فى كل حدث يقابلهم يسألون أنفسهم ترى ما هو رأى كامى؟ ماذا عساه سيقول الآن ؟

غير أن كامى لم يقدر له أن يقول كلمته الأخيرة . فى يوم الإثنين الرابع من يناير عام ١٩٦٠ ، وفى الساعة الثانية والربع ظهراً ، اصطدمت عربة تسير فى سرعة مجنونة على طريق سانس باريس بشجرة اصطداماً مروعاً . وبين حطام العربة عثر الناس على امرأتين فى حالة إغماء ، وسائق جريح مات بعد الحادث بأربعة أيام — وكان هو الناشر ميشيل جاليمار — ومسافر رابع مات للحظته . . كانت عيناه قد برزتا قليلا ، والدم تناثر على رقبته ، وعلى وجهه أمارات الهدوء والدهشة . وحين فتشوا جيوبه وجدوا فيها تذكرة سفر بالسكة الحديدية لم يستعملها صاحبها ، كما قرأوا فى بطاقته هذه الكلمات : « البير كامى . كاتب . ولد فى ٧ نوفمبر ١٩١٣ فى موندوفى ، مديرية قسطنطينة » .

وكأن الناس لم يتحدوا فى ذلك اليوم فى شىء كما اتحدوا فى حزنهم على كامى . وكأن صرخة واحدة هى التى خرجت من بين شفاههم : هذا الموت الظالم . هذا الموت المحال .

---

* عن نص أوردته جرمين بريه فى كتابها « ألبير كامى » ، ص ٥٧ ، نيوبرونشفيك ، مطبعة جامعة رتجرز ، ١٩٥٩ .

المحال

تمهيد

« خنق الجلاد الكاردينال كارافا بحبل من حرير ، انقطع منه . كان عليه أن يحاول مرة ثانية . تطلع الكاردينال إلى الجلاد ، دون أن ينبس بكلمة واحدة » .

ستندال : دوقة باليانو
(وضعها كامى فى مقدمة كتابه « أعراس »)

« نحن نعلم أن الشمس تكون فى بعض الأحيان معتمة » .
كامى

١ ـ المحال (*) فى الاستعمال اللغوى :

أىّ معنى تحاول هذه الكلمة أن تعبر عنه ، وهى تلغى كما يبدو من اسمها كل معنى ؟ وماذا يمكن أن يقال عما يستعصى فى ظاهره على كل مقال ؟ وهل فى وسع العقل أن يحكم بشىء عن كل ما ينفى العقل ويخالف المعقول ؟

(ا) قد يدلّ « المحال » ، كما تخبرنا المعاجم اللغوية والفلسفية ، عن أمرين . فهو قد يعبر تارة عن فساد فى اللغة أو الذوق العام ، أو عما لا يستقيم مع القواعد المألوفة فى هذه اللغة أو هذا الذوق العام[1] ، وهو تارة أخرى يدلّ على ما ينافى العقل ويخرج عما يمكن الحكم عليه بالخطأ أو بالصواب. والأساس المنطقى فى الأمرين واحد . فالخروج عن قواعد اللغة هو فى الوقت نفسه خروج عن قواعد المنطق التى تحكم هذه اللغة ، والخروج عن قواعد المنطق يستتبع بالضرورة الخروج عن اللغة التى يحكم المنطق بناءها ويجعلها صالحة للتفاهم والتعبير . فى استطاعتنا إذن أن نأخذ الكلمة بوجه عام للدلالة على ما يخالف العقل ، وبوجه أعم على ما يعجز العقل

* نفضل ترجمة كلمة L'absurde بالمحال ، بدلا من كلمة العبث الشائعة ، وسوف يجد القارئ أسباب ذلك فيما بعد .

(١) ج . هوفيستر ؛ معجم التصورات الفلسفية ، هامبورج ، مينر ، ١٩٥٥ .

عن أن يقرر فى شأنه إن كان يخالفه أو لا يخالفه . وأعم من هذا وذاك وأشد غموضاً إطلاق كلمة المحال فى لغة كل يوم على ما يعتقد الإنسان أنه يخالف العقل ، سواء فى ذلك أكان الحديث عن لفظة أو فكرة أو إنسان(١) . ومن المألوف فى حياتنا اليومية أن نطلق صفة الاستحالة على كل ما يتعارض مع ما نسميه عادة « بالعقل السليم » ، وأن نبادر فنقول إن كل ما يناقض عاداتنا العقلية والفكرية ، أو ما لا يدل على دلالة معينة تواضعنا عليها بحكم العقل أو حكم التقليد فهو محال .

(ب) أما فى الفلسفة فنحن نفهم عادة تحت كلمة المحال ما يتعارض مع قوانين المنطق . فالفكرة «المحالة» فكرة لا سبيل إلى التوفيق بين عناصرها والتأليف بين أجزائها . والحكم « المحال » حكم يتضمن غلطاً ينتهى به بالضرورة إلى نتيجة باطلة ، ويكشف عن الفساد فى بنائه الصورى . والمحال بهذا المعنى أعم من التناقض — الذى يجمع الضدين فى حكم واحد وفى وقت واحد بالذات — وأقل تعميماً من الخطأ أو الفساد ، لأنه لا يدل على صدق ولا على كذب ، وقد يدل عليهما معاً فى وقت واحد .

(حـ) ولا يندر أن نقع فى الكتابات الفلسفية وأشباهها على مثل هذه القضية : « العالم محال » . ألا تعنى هذه القضية أن العالم مجرد عن المعنى ، أو أنه خال من كل غاية يمكن أن يهدف إليها الموجود من وجوده ؟

لو أن الأمر كان كذلك لما كان فى مثل هذه القضية ما يستحق القليل أو الكثير من الكلام ، لأنها ستترك عندئذ مجال العقل وتدخل فى مجال العاطفة والانفعال . وقد تثير فينا ما تثيره صرخة نفس يائسة خاب ظنها فى الحياة ، ولكن العقل سيعرض عنها فى كبرياء وسيحد أنها لا تستحق منه قليلا ولا كثيراً من العناء . فما أكثر ما تنطلق مثل هذه الصرخات من شفاه الحائرين والمعذبين ، ومن فقدوا فى عدالة الأقدار كل أمل ورجاء . وما أكثر ما سمعناها تتردد كالصدى الضائع المكتوم إثر كوارث الطبيعة فى لشبونه أو أجادير ، من أفواه أناس كانوا يقدسون التجانس والكمال فى معبد الطبيعة فإذا بهم يقفون أمام أطلاله الخربة ، ويرون بأعينهم ما آل إليه أفضل العوالم الممكنة ، « كما تقول عبارة ليبنتس المشهورة » . وسواء كان ذلك عن قصد أو عن غير قصد ، فإن مثل هذه العبارة المريرة « العالم

(١) أ . لالاند : المعجم التكنيكى والنقدى للفلسفة ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٦ .

محال ، أو العالم لا معنى له » قد تدلّ على خيبة الأمل كما تدلّ على عدم المبالاة ولكنها قد تعبر كذلك عن حال التوقف والانتظار : حيث لا يعنى المحال الصدق ولا البطلان ، ولا يدلّ على الخطأ ولا على الصواب .

فإن كان المحال لا يعنى أمراً من بين هذين الأمرين اللذين لا يتعدّاهما الفكر بحال ، وإذا كان من اللازم المحتوم لكل قضية أن تكون إما صادقة أو كاذبة ولا توسط بينهما — على نحو ما يقضى به المنطق التقليدى وما يقول به « الحس السليم » الذى نسير على هداه فى حياتنا اليومية — ، فهل هنالك إمكانية ثالثة بين هذين الأمرين أو وراءهما ؟ هل يمكن أن تكون هناك قضية لا يجوز عليها الصدق ولا الكذب ، أو يجوز أن تكون صادقة وكاذبة فى آن واحد ، بحيث يمكن أن نطلق عليها اسم المحال ؟

ذلك ما نود الآن أن ننظر فيه من وجهة نظر المنطق ، تاركين المحال ودلالاته المختلفة عند كامى إلى حين ، لنقف وقفة قصيرة عند الأزمة التى نشبت فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن بين المناطقة والرياضيين ، وهى التى تعرف باسم « أزمة الثالث المرفوع » .

المحال والمنطق :

أزمة قانون الثالث المرفوع :

لا يشك اليوم اثنان فى أن هناك فى مجال الفكر العلمىّ الدقيق ظاهرات تتعدى حدود التصورات التقليدية فى المنطق الصورى ، والرياضة والفزياء الكلاسيكية . وظاهرة المحال هى إحدى هذه الظاهرات التى لا تنطبق عليها قوانين المنطق التى صاغها أرسطو ، والتى أدت إلى الأزمة المعروفة بأزمة « الثالث المرفوع » .

فمن المعروف أن أرسطو قد حدّد مبدأ الثالث المعروف فى كتاب العبارة بقوله بأن الموجود إما أن يكون أولا يكون ولا توسط بينهما لأن « الأمر مع ما لا يكون ولكن يمكن أن يكون أو لا يكون . يختلف عنه مع ما يكون (*) . وهذه العبارة تلخص المبدأ المنطقى القديم الذى يقوم على أساسه بناء المنطق كله . فالقضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة ، وليس هناك حل ثالث ، أى أنه يستحيل عليها أن تكون

* أرسطو : كتاب العبارة (برى هرمنياس ٩ ، ١٩ ب) .

صادقة وكاذبة فى وقت واحد ، كما يستحيل عليها ألا تكون صادقة ولا كاذبة فى وقت واحد أيضاً . ومن الواضح أن هذا المبدأ الذى يطلق عليه فى المنطق اسم الثالث المرفوع هو النتيجة الضرورية المترتبة على مبدأ عدم التناقض ، الذى يقول إن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة فى آن واحد وبنفس العلاقة .

ومن المعلوم أيضاً أن مبدأ الثالث المرفوع يلعب دوراً هاماً فى ما يسمى بمنطق السلب أو النفى . وربما ترجع أهميته فى السنوات الأخيرة فيما ترجع إليه إلى الأزمة التى أثارها بين أصحاب النزعة الصورية Formalism وأصحاب النزعة الحدسية Intuitionism فى الرياضة الحديثة ، وبين نظريات المنطق الحديث ذى القيم المتعددة ، بل فى المراحل الأخيرة التى تطورت إليها الفيزياء ، وبخاصة فيما يتصل بعلاقة هيزنبرج الشهيرة التى تسمى عادة باسم علاقة عدم التحدد أو عدم الدقة[1] .

إن المنطق التقليدىّ يتبع مبدأ عدم التناقض بمبدأ الثالث المرفوع . فبينما يقول مبدأ عدم التناقض فى صورته العامة بأن الحكمين المتعارضين لا يمكن أن يكونا صادقين فى وقت واحد ، نجد مبدأ الثالث المرفوع يؤكد أن الحكمين المتناقضين لا يمكن أن يكونا فاسدين معاً . فإذا كان الحكم س هى ب حكماً فاسداً ، فإن الحكم س ليست هى ب حكم صادق بالضرورة ، أو إذا كان الحكم : « س ليست هى ب» حكماً فاسداً ، فإن الحكم « س ى ب » حكم صادق بالضرورة[2] . أى أننا نستطيع أن نعبر عن مبدأ الثالث المرفوع على هذه الصورة ؛ بين الصدق والفساد ، بين التأكيد والنفى ، لا يوجد ثمة مكان لامكانية ثالثة .

وجدير بالذكر أن الجدال حول استبعاد هذه الإمكانية الثالثة بين الصدق والفساد أو إفساح مكان لها أمر قديم يرجع إلى ما قبل ظهور أشكال المنطق ذى القيم المتعددة كما يسبق النقد الذى وجهه الرياضيون أنفسهم فى مطلع هذا القرن إلى مبادئ التفكير الرياضى . فجون ستيوارت مل يلاحظ[3] أن بين الصدق

---

(١) يمكن التعبير عن هذه العلاقة فى صورة مبسطة على النحو التالى : لا يمكن تحديد وضع الجزىء وسرعته فى وقت واحد تحديداً دقيقاً .

(٢) يعبر عن ذلك فى المنطق الرياضى على هذا النحو ب ٧ ب (فإما أن تكون ب أو بَ صحيحة) حيث تكون ب رمزاً للقضية و بَ رمزاً لنفسها .

(٣) ج . س . مل ، المنطق ، الجزء الثانى ، ٧ ، ٥ .

والكذب دائماً ما يوجد مجال لإمكانية ثالثة يسميها باللامعنى (١) . أما عالما المنطق الشهيران ج . هـ . برادلى (٢) وت . ن . كينزفيجيبان بأن القضية التى تعبر عن المحال قضية متناقضة فى ذاتها ، وأن مبدأ الثالث المرفوع إنما ينطبق على القضايا وحدها ، ولذلك فإن « إما — أو » التى تقرر بحسب تعريفها صدق القضية أو كذبها ليس فيها أدنى تحفظ ولا يمكن أن تسمح بأية استثناء . ويسأل القارئ نفسه : ألا يمكن أن توجد إلى جانب « نعم أولا » التى يتطلبها مبدأ الثالث المرفوع إمكانية ثالثة تسمح « بنعم ولا » أو لا تسمح لا بالنعم ولا باللا ؟ ! سؤال محير يرفضه المنطق التقليدى أصلا ولا يجد مجالا لمناقشته . إنه يستبعد الإجابتين معاً . فإذا وجد امرؤ أنه مسوق إلى إحداهما فإن الرأى عنده أن السؤال قد أسيء وضعه ، وأنه قد ترك نفسه ينزلق إلى اختيار بين موقفين كلاهما فاسد ومرفوض . لذلك كانت كل مشكلة يواجهها العقل تلزمه بأن يجيب عليها نفياً أو إيجاباً ، وأن يصفها بالصدق فيقبلها أو يدمغها بالبطلان فيطرحها جانباً ، مدفوعاً فى ذلك بالتقابل القاطع بين الصدق والكذب وبين الصحة والفساد — صدق أو كذب ، نعم أو لا ؛ هنا نجد ثنائية الإيجاب والسلب التى تؤلف نسيج الفهم والتفكير بوجه عام .

أدى تطور العلوم الطبيعية منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى إعادة النظر فى المسلّمات الرياضية وفى الأسس التى تقوم عليها الفزياء الرياضية مما أدى بدوره إلى إثارة الجدل حول مبدأ الثالث المرفوع ومدى انطباقه على المجالات الجديدة التى لم يكن المنطق التقليدىّ يعرف عنها شيئاً .

---

(١) The Unmeaning ج . س . مل ، المنطق ، الجزء الثانى ، ٧ ، ٥ .
ويسمى المنطق البولندى الكبير لوكازيفتش هذا المبدأ باسم المبدأ ذى القيمتين . أما عن تجاوزه له إلى منطق القيم المتعددة الذى يمكن أن يقوم إلى جانبه المنطق التقليدى ذى القيمتين وأن يستقل عنه ، وعن جهود المدرسة البولندية المنطقية فى هذا السبيل فيمكن الرجوع فيها إلى كتاب ل . م . بوشنسكى « أصول المنطق الرياضى ، بادربورن ، ١٩٥٤ ص ٩٢ — ٩٥ وإلى كتابه المنطق الصورى ، فرايبورج ١٩٥٦ ، مطبعة ك . ألبير ، ص ٣٤١ — ٣٤٤ ، ٤٦٩ — ٤٧٢ وإلى مقال لباول لنكه فى مجلة البحث الفلسفى ، المجلد الثالث ، ١٩٤٨ ، ص ٣٧٨ — ٣٩٨ ، ص ٥٣٠ — ٥٤٦ بعنوان : « أشكال المنطق ذى القيم المتعددة ومشكلة الحقيقة » .

(٢) ج . هـ . برادلى ، مبادئ المنطنق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس (مبدأ الثالث المرفوع) ص ١٥١ — ١٥٨ ، لندن ١٩٥٠ ، الطبعة الثانية .

فالنطق الذى تسير عليه العلوم الطبيعية الحديثة كما نسير علية فى حياتنا اليومية بطريقة تلقائية هو المنطق التقليدى أو منطق القيمتين . أما المكتشفات الجديدة التى هزت كيان العلم فقد كان لا بد لمواجهتها من تجاوز منطق الثالث المرفوع إلى منطق ذى قيم متعدده ، يسمح على الأقل بإيجاد قيمة متوسطة بين اللا والنعم ، وبين الصدق والكذب . وقد أفضت إلى هذه المباحث المنطقية صعوبتان تسببت إحداهما عن المفارقات التى قابلها التفكير الرياضى فى نظرية المجاميع ، وفى مشكلة اللامتناهى ، والأخرى فى ما يسمى بمنطق الكم التى استلزمت ضرورة تعديل قوانين الميكانيكا (ومن المعروف فى تاريخ المنطق الحديث أن هانز ريشنباخ هو الذى طبق منطق القيم المتعددة على ميكانيكا الكم) .

أما فيما يتصل بأزمة الأسس التى تقوم عليها الرياضة فهنالك اتجاهان متقابلان لكل منهما وجهة نظره فى مشكلة الأساس الذى تقوم عليه الرياضة ، اصطلح على تسمية أحدهما بالحدسية » (ومن أشهر المنادين بها بروور) وديفوش والآخر « بالشكلية أو الصورية » التى تبنى الفكر الرياضى على مجموعة المسلمات البديهية . ومجمل النزاع الذى نشب فى العشرينيات من هذا القرن يمكن التعبير عنه فى هذا السؤال : هل تقوم الرياضة على أساس حدسى أم على أساس صورى ؟[1] .

والحقيقة أن هذه المشكلة فى جوهرها مشكلة فلسفية ، والنزعتان المتعارضتان فيها تكشفان عن تأثير صراع قديم محتدم فى مجال الفلسفة نفسها . ولما لم يكن فى استطاعتنا أن ندخل فى تفاصيل أزمة أسس الرياضة من وجهة نظر علمية بحتة ، لافتقارنا إلى التخصص الدقيق من ناحية ، واقتصارنا على الجانب الفلسفى وحده من ناحية أخرى ، فسوف نكتفى بالكلام عن مبدأ الثالث المرفوع وحده وعن الأزمة التى عاناها فى السنوات الأخيرة وأدت بالبعض إلى الشك فى صلاحيته صلاحية مطلقة والنقد الذى وجه إليه من جانب النزعة الحدسية الرياضية ومن أصحاب المنطق المتعدد القيم .

إن نقطة البدء الأساسية عند أصحاب هذه النزعة الحدسية هى الشك فى صلاحية

(١) راجع تفصيل ذلك فى بحث أوسكار بيكر : الوجود الرياضى ، مباحث فى المنطق وفى انطولوجية الظواهر الرياضية ، وذلك فى مجلة هوسرل المشهورة : الكتاب السنوى للفلسفة والبحث الفينومنيولوجى ، المجلد الثامن ، وبالأخص ص ٤٤٥ — ٤٦١ ، ص ٤٩٤ — ٥٠٩ وكذلك عرض هذه الأزمة فى مجموعة النصوص والوثائق التاريخية التى جمعها فى كتابه « أسس الرياضة فى تطورها التاريخى ، مطبعة كارل ألبير ، فرايبورج وميونخ ١٩٥٤ .

مبدأ الثالث المرفوع لأن يطبق على المجموعات الرياضية غير المتناهية[1] . ويمكننا أن نسوق مثلا من ذلك للتعبير عن رأى براوور فى هذا الصدد .

فلو سلّمنا بأن أعداد المتتالية الحرة[2] غير المتناهية (ف) هى كما يلى : ١ ، ٦ ، ٢٨ ، ٣ ، ٩ ، ١١ . . . . فسيكون فى استطاعتنا فى هذه اللحظة أن نقول عن هذه المتتاليه إن « ف تحتوى على العدد ٩ » ، ولكننا لن نستطيع أن نقول عنها « إنها تحتوى العدد ٤ » ولا أن نقول إنها « لا تحتوى على العدد ٤ » . ذلك لأننا لا نستطيع فى هذه الآونة . أن نصدر حكماً قاطعاً بذلك . يبدو إذن أن مبدأ الثالث المرفوع ، الذى يقضى بأن يكون أحد الحكمين المتناقضين صادقاً والآخر كاذباً ، لا يصلح فى ميدان المتواليات العددية غير المتناهية صلاحية مطلقة بل يسمح ببعض الاستثناء . فالحكمان الآتيان :

١ – يوجد فى المتتالية (ف) عدد له خاصية (ا) .

٢ – جميع أعداد المتتالية (ف) لهم الخاصية (ا) .

ليس لهما حكم مضاد يناقضهما مناقضة حقيقية ، أى أن نقيضهما المبنى بناء صورياً خالصاً لا يخضع لمبدأ الثالث المرفوع ، إذ ليس له معنى موضوعىّ ملموس .

والحكمان النافيان لهما :

١ – لا يوجد فى المتتالية (ف) عدد له خاصية (ا) ،

٢ – لا تحتوى جميع أعداد المتتالية (ف) على الخاصية (ا) .

يحتويان على معنى موضوعى واضح بالنسبة للمتتالية الحرّة ف . فكلا الحكمين يشير إلى موقف لا يمكن القطع فيه بشىء ؛ إذ لا يمكن فى حالة المتتالية الحرّة – وهى تختلف عن المتتالية التى تحددها قوانين معينة – أن نتنبأ بالأعداد التى قد ترد فيها ، ولا يمكن لذلك أيضاً أن نقطع بأن عدداً من الأعداد ذات الخاصية (ا) لن

(١) أوسكار بيكر : عظمة التفكير الرياضى وحدوده ، مطبعة كارل ألبر ، فرايبورج / ميونخ ١٩٥٩ ، ص ١٢٥ – ١٢٨ .

(٢) يمكن التميز بين نوعين من المتتاليات الرياضية غير المتناهية : ا – المتتاليات المحددة بحسب قوانين معينة ، وذلك مثل سلسلة الأعداد الطبيعية المتصلة : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ . . إلى ما لا نهاية . ب – والمتتاليات الاختيارية الحرة ، التى تنتخب الأعداد فيها انتخاباً حراً أو المتتاليات الاختيارية التى تتقيد بشروط معينة ، أو أخيراً تلك المتتاليات التى تحدد أعدادها خطوة خطوة ، بحسب قواعد معينة (أوسكار بيكر ، الوجود الرياضى ، ص ٤٤٨) .

يظهر فيها . وإذن فإمكانية ظهور استثناء على نحو من الأنحاء موجودة ، غير أننا لا نستطيع أن نقرر بشكل محدّد إن كان هذا الاستثناء سيصبح أمراً واقعاً[١] .

فالقضية الفاصلة Disjunktion « إما أن يوجد فى المتتاليات الحرّة عدد له الخاصية (ا) أو لا يوجد » ليست قضية فاصلة حقيقية. وعلى ذلك فإن علينا ، كما يرى بروور ، أن نفسح مجالا لعدم القطع بالنسبة للقضايا المتعلقة بالمجاميع اللامتناهية . ويترتب على ذلك أيضاً أن تحسب حساب إمكانية ثالثة بين القضية القائلة « يوجد عدد له الخاصية (ا)» وبين القضية التى تنفيها وتقول « لا يوجد عدد له الخاصية ا » . وبذلك يحتمل مبدأ الثالث المرفوع الاستثناء ، كما يفلت اللامتناهى من تطبيق هذا المبدأ عليه ، وتظلّ القضايا التى تعبر عنه وراء الصدق والكذب جميعاً . لابد إذن من أن نسلم بوجود قيمة منطقية ثالثة ، سيصطلح على تسميتها بالمحال . أو بتعبير أدق ، ما لا يمكن البرهنة على صدقه ولا على كذبه ، إذ أن الكذب لا يعدّ نقيضاً للصدق إلا حيث يكون التحقق منهما ممكناً .

ولا بأس هنا من أن نذكر حكاية المفارقة الطريفة التى يمثل بها العالم المنطقى بروور للموقف الحرج الذى وجد الرياضيون والمناطقة أنفسهم فيه ، وهى الحكاية المعروفة بحكاية العمالقة المنطقيين . فقد كان هؤلاء العمالقة يسكنون جزيرة نائية ، ويقتلون كل غريب يسوقه سوء حظه إلى شواطئها . لقد كان على كل غريب أن يجيب على سؤال معيّن يوجهه العمالقة إليه . وسواء أكانت الإجابة صادقة أو كاذبة فلم يكن له مفر من أن يُضحَّى به على مذبح الصدق أو مذبح الكذب . وذات يوم يوجه العمالقة كعادتهم سؤالهم الخالد إلى أحد الغرباء : ماذا سيكون مصيرك ؟ ويجيب الغريب قائلا : سوف يضحَّى بى على مذبح الكذب . ويفاجأ العمالقة وتشيع الحيرة بينهم . . لقد اكتشف الغريب الإجابة التى تفلت من تقابل الأضداد وتتجاوز الصدق والكذب جميعاً ، وتتعدى بذلك مبدأ الثالث المرفوع . . لقد أعجز العمالقة الحكم على إجابته بالصدق أو بالكذب ، وفوّت عليهم فرصة التضحية به على أحد المذبحين !

---

(١) أوسكار بيكر : الوجود الرياضى ، ص ٤٥٠ .

(٢) عن إدوار مورو — سير : الفكر السالب ، باريس ، أوبيير ، ١٩٤٧ ، ص ٣٧٥ .

وقد وضع العالم المنطقى أ . هايتنج[1] منطقاً اقتدى فيه بأنموذج المنطق التقليدى ، ولكنه استبعد منه مبدأ الثالث المرفوع . فهو منطق ذو قيم ثلاثة : ما يمكن البرهنة على أنه صدق ، وما يمكن البرهنة على أنه كذب ، وما لا يمكن البرهنة على صدقه أو كذبه . ويعبر عن هذه القيم فى حساب القضايا المنطقية على هذا النحو العددى : صادق = ١ ، كاذب = ٠ ، لا صادق ولا كاذب = ١̲ . والنتيجة الهامة المترتبة على ذلك هى نبذ المساواة التقليدية فى القيمة بين الإيجاب والنفى المزدوج ، بحيث لا يبقى لمبدأ عدم التناقض ، الذى يقوم كما رأينا على مبدأ الثالث المرفوع ، غير قيمة واهية ، إذ يمكن للنفى المزدوج فى هذه الحالة أن يتعلق بالقضية الصادقة أو بالقضية التى لا سبيل للبرهنة على صدقها أو كذبها سواء بسواء .

أما ريشنباخ فقد ذهب مذهباً آخر . لقد أراد أن يدخل على المنطق حساب احتمالات يسلّم فيه بقيم ثلاث : ١ ، ٠ ، $\frac{1}{2}$ حيث تكون $\frac{1}{2}$ هى القيمة المنطقية غير المحددة . هذه القيمة الثالثة هى النتيجة المترتبة على فزياء الكم ، أو بعبارة أدق على علاقة عدم التحدد التى قال بها هيزنبرج . وبذلك يكون المنطق التقليدى الذى وضع أرسطو بناءه المتكامل وظن الفلاسفة إلى عهد «كانْت» أنه لا يمكن إضافة شىء جديد إليه — أقول يصبح هذا المنطق التقليدى مجرد حالة خاصة من حالات منطق الاحتمالات ، لا يراعى فيه الاحتمالان المتطرفان ، ونعنى بهما الاحتمالية اللامتناهية ، أو اليقين ، واحتمالية الصفر أو الكذب ، (وقريب من هذا محاولات ج . ل . ديفوش فى إقامة منطق عام يضع فيه الأساس المنطقى للفزياء الحديثة) .

والحق أن محاولات أصحاب المنطق ذى القيم الثلاث (بل وأصحاب المنطق ذى القيم المتعددة إلى ما لا نهاية له من القيم مثل لوكاز يفتش وأتباعه) لها ما يبررها من الواقع العلمى الحديث . فالموقف الحاضر فى العلم الطبيعى فى الرياضة والفزياء على السواء ، قد لفت أنظار العلماء إلى مراجعة الأسس التى يقوم عليها المنطق وتعديل شكلها التقليدى ، وإعادة النظر فى مجموعة المسلمات البديهية التى يقوم عليها الفكر ، وبخاصة بعد أن تبين لهم من نتائج البحوث فى بعض فروع الرياضة والفزياء الرياضية أن بعض البديهيات الواضحة لم تعد من البداهة والوضوح بما كانت عليه

E. Heyting (١)

من قبل . وليس هنا مكان التعرض لهذه المشكلات وتتبع تطورها منذ احتدام أزمة الأسس الرياضية إلى اليوم . إن ما نريده لا يتعدى الإشارة إلى الفكرة الرئيسية التي قدح بها بروور ومدرسته شرارة تلك الأزمة ، وإلى إمكانية وجود قيمة ثالثة بين الصدق والكذب من وجهة النظر الصورية البحتة ، أي صلاحية مبدأ الثالث المرفوع كمبدأ ومثال منطقي .

(ا) فبالنسبة للأعداد التي لم تحدد بعد في متتالية حرّة (ف) مثل ١ ، ٦ ، ٢٨ ، ٣ ، ٩ ، ١١ . . . تكون القضية القائلة إن « ف تحتوى على العدد ٤ » قضية مستحيلة وخالية من كل معنى مثلها في ذلك مثل القضية الأخرى القائلة « إن ف لا تحتوى على العدد ٤ [1] » . والقضية الوحيدة التي يمكن أن تقال فيكون لها معنى هي هذه القضية : « المتتالية ف يمكن أن تحتوي على العدد ٤ ويمكن ألا تحتوى عليه » ، وإذن فكل ما نستطيع قوله من وجهة النظر الصورية هو ما يلي : كل مقولة عن متتالية حرّة وكل مقال منفصل يخالف معناها فهي مقولة متناقضةفي ذاتها .

(ب) يرفض بروور مبدأ الثالث المرفوع باعتباره المبدأ الذى تقوم عليه كل معرفة . وهجومه عليه ، وإن يكن له ما يبرره من الناحية الموضوعية ، لا ينصب في الحقيقة على مبدأ الثالث المرفوع Tertium non datur بمعناه المنطقي الخالص . يقول بروور : « في رأيي أن مسلّمة الحلّ (يعني بذلك المسلمة التي تقول إن كل مشكلة رياضية فهي قابلة في أساسها للحلّ ، وهذه المسلّمة تقوم بدورها ، في النزعة الرياضية الصورية ، على صحة مبدأ الثالث المرفوع) ومبدأ الثالث المرفوع كلاهما فاسد . وقد نشأ الاعتقاد بهما من الناحية التاريخية من استخلاص المنطق التقليدي من رياضة المجاميع الجزئية لمجموعة متناهية بذاتها ، ثم إعطاء هذا المنطق بشكل قبليّ وجوداً مستقلاً عن الرياضة وتطبيقه أخيراً بغير حق — على أساس هذه القبلية المزعومة — على رياضة المجاميع غير المتناهية[2] » .

---

(١) كاسبارونك ؛ مبدأ الثالث المرفوع . مساهمة فلسفية في أزمة أسس الرياضة ، في مجلة Scholastik « شو لاستيك » ١٩٣٧ ، ص ٥٢٢ وما بعدها .

(٢) ل . ا . ج . بروور : النظرية الحدسية للمجاميع ، في التقرير السنوى للرياضة الألمانية ، ١٩١٩ ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٨ .

وبروور بهذا الزعم يسيء فهم المنطق الأرسطيّ فى منشأه ومعناه ، وهو الذى أراد به أن يثبت دعائم العلم الحق والتقنين المضبوط ، ويقع فى الخطأ الذى نصادفه كثيراً لدى الرياضيين وأصحاب المنطق الرياضى . فالواقع أن الأمر هنا يتعلّق بصحة التصورات المنطقية لا بنظرية المجاميع المتناهية . لقد استخلص أرسطو الصورة المنطقية مستجيباً فى ذلك للحاجة إلى تدعيم التفكير التصورى وتأمينه ولنزعته الأصلية لكل ما هو شكلى وصورىّ . وحين أراد أن يضرب الأمثلة لما يقول لم يستطع لسوء الحظ أن يستغنى عن الاستعانة بالعيانات الكمية ، مما أدّى إلى بعض اللبس فى أقواله .

(ج) إن مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع مبدآن صحيحان صحة مطلقة بالنسبة لكل ما هو موجود ، أى بالنسبة لما هو كائن أو لما يمكن أن يكون . وهما بذلك يقومان على أساس جوهر الموجود نفسه وطبيعته . وقد لاحظ أرسطو بنفسه أن مبدأ الثالث المرفوع يتعلّق بالحاضر والماضى ، وبذلك يمكن للإيجاب والسلب أن يكونا صادقين أو كاذبين . أما فى مجال الممكن والمستقبل – ما بقيت أسبابهما مجهولة – فلا يمكن لإيجاب ولا سلب أن يحكم فى شأنهما بالصدق أو بالكذب ، « لأن الأمر فيهما يتعلّق بما لا وجود له ، ولكن يمكن أن يوجد أو لا يوجد ، يختلف عنه فيما يتعلّق بما هو موجود » كما تقول عبارة أرسطو التى أوردناها من قبل .

(د) كثيراً ما يساء استخدام مبدأ الثالث المرفوع وتطبيقه فى أفكارنا اليومية وتأملاتنا المنطقية . فكم من أحكام تواجهنا نجدها حقّاً متقابلة تقابل الضدين ، حتى إذا أمعنا النظر فيها وجدنا أن مبدأ الثالث المرفوع لا ينطبق عليها ولا يصح لها[٢] . فقولنا مثلا إن « جرته شاعر من شعراء العاصفة والاندفاع [٣] » ، « وقولنا إنه « ليس شاعراً من شعراء العاصفة والاندفاع » . وقولنا إن « الحصان أبيض

---

(١) و . بوركامب ؛ أزمة الثالث المرفوع ، فى : « مساهمات فى فلسفة المثالية الألمانية » ، ٤ ، ٢ ١٩٢٧ ، ص ٧٩ – ٨٠ .

(٢) أ . بفاندر ؛ المنطق ، فى الكتاب السنوى للفلسفة والبحث الفينومينولوجى ، المجلد الرابع ، ١٩٢١ ، ص ٣٥٧ – ٣٦٤ .

(٣) Sturm und Drang هو اسم الحركة الأدبية المشهورة فى أواخر القرن الثامن عشر فى ألمانيا ، وقد كان جوته وشيللر فى شبابهما من أتباعها .

أو أنه « ليس بأبيض » أمثلة مختلفة لأحكام لا تحتوى على تضاد ولا انفصال حقيقى ، ولذلك فكلاهما فاسد من وجهة النظر المنطقية الخالصة . فالقضية الأولى تنطبق على جوته فى مرحلة من مراحل تطوره العقلى والفنى ، ولكنها لا تنطبق عليه فى مرحلته الكلاسيكية أو مرحلة شيخوخته المتأخرة . وكذلك الشأن فى القضية الثانية ، فالحصان قد يكون أبيض فى الجبهة ، أسود الساقين ، بحيث يمكن القول عنه إنه أبيض وأسود فى وقت واحد . غير أننا لو توخينا الدقة لوجدنا أن هناك أوصافاً معينة بذاتها أو أضدادها هى التى يمكن لها وحدها أن تطلق على شىء معين فى نقطة مكانية وزمانية بعينها . وهنا لابد من اتباع مبدأ التفرد بكل دقة وتحديد الواقع المكانى والزمانى تحديداً تامًّا لكى يمكن التحقق من القضية التى نقولها عنهما بعد ذلك . فجوته فى مثالنا السابق يمكن فى مرحلة زمنية معينة أن يكون شاعراً من شعراء العاصفة والاندفاع أو لا يكون ، كما يمكن للحصان فى نقطة معينة من جسمه أن يكون أبيض أو أسود ، ولكنه لا يمكن أن يحتمل الاثنين معاً فى آن واحد ومن جهة واحدة .

وإذن فمبدأ الثالث المرفوع يصلح لأن يطبق على الأحكام المتضادة بحق (مثل هى ب ، وا ليست هى ب) لا عن الأحكام المتقابلة تقابلاعكسيًّا بحيث يمكن أن يكون كلا الحكمين فاسدين فى وقت واحد كما يمكن أن يقوم بينهما حكم ثالث . وإذن فالاعتراضات التى يوجهها بعض الرياضيين والمناطقة إنما تنطبق على الفصل الفردى Disjunktion لا على مبدأ الثالث المرفوع بما هو كذلك .

(هـ) ما أهمية هذه القيمة الثالثة التى تحدثنا عنها إذن والتى لا ينطبق عليها الصدق ولا الكذب وقد تكون مع ذلك صادقة وكاذبة فى وقت واحد ، هذه القيمة التى نطلق عليها أوصافاً مختلفة فنصفها حيناً بأنها تلك التى لا يمكن البرهنة عليها أو تحديدها ، ونصفها حيناً آخر بالمحال ؟ الواقع أن هذه الكلمات إن كانت قد احتفظت حتى الآن بمعنى حدسى يزيد على طابعها التقليدى ، فإنها لا تدل فى الواقع على قيمة منطقية بل على استحالة التوصل فى بعض الأحوال إلى تحديد دقيق للقيمة المنطقية . فهل يجوز لنا أن نجعل من افتقاد القيمة المنطقية قيمة ؟ ربما كان هذا الحل مريحاً من الناحية الشكلية الخالصة ، ولكنه لن يغير من الموقف الأصلى

فى شىء ؛ فهذه القيمة الثالثة تدل فى حقيقة الأمر على العجز عن تقرير الصدق أو الكذب فى أحوال معينة . إنها تعبر ، كما قلنا من قبل ، عن موقف لم يقطع فيه بشىء ، وفى مثل هذا الموقف لن يكون مبدأ الثالث المرفوع هو المبدأ الوحيد الذى لا بد من طرحه والاستغناء عنه ، بل إن القدرة على المعرفة هى نفسها التى ستتعطل وتصاب بالبلبلة أو الجمود[1] .

(و) لا يمكن أن يكون مبدأ الثالث المرفوع مبدأ خاطئاً . ومع ذلك فقد يكون من واجبات المعرفة فى لحظة من لحظات تاريخها أن تسمح على الأقل فى بعض الظروف بوجود قيمة ثالثة إلى جانب قيمتى الصدق والكذب أو التأكيد والنفى لقضية من القضايا . ولا يصح أن يؤدى هذا الاستثناء إلى طرح مبدأ الثالث المرفوع . إنها تبين حدوده وحسب . فمثال المعرفة ، الذى يجد التعبير عنه فى هذا المبدأ المنطقى ، لا يصح النيل منه أو الانتقاص من شأنه . إن عليه أن يحتفظ بكل ما فيه من دقته وإحكامه . ومع ذلك فإن من الواجب أن نضيف أنه ينبغى تطبيقه بحذر ، وأن الفكر ليس قادراً على تطبيقه فى جميع الأحوال . ولقد اعترف بذلك أحد المناطقة التقليديين أنفسهم ، وهو برادلى ، حيث يقول : « إن مبدأ الثالث المرفوع على الرغم من أهميته وضرورته ، ليس صادقاً صدقاً مطلقاً . إنه يفترض عالماً منفصلا يتألف من وقائع غير مترابطة ، وحقيقته نسبية ومقصورة على الواقع كما هو ماثل فى مثل ذلك العالم »[2] .

(ى) ربما دار فى خلد القارىء بعد هذه الملاحظات التى سقناها عن مشكلة المحال فى المنطق الحديث أن فى استطاعتنا أن نبحث عن طبيعة المحال عند كامى ، وهو الذى يهمنا فى هذا المقام بوجه خاص ، بطريقة منطقية صورية . غير أننا سنتبين من الفصل القادم أن الأمر على خلاف ذلك تماماً ، رأن المحال عند كامى لا يمكن أن يفهم إلا بطريقة ديالكتيكية — وجودية . ونود قبل أن نتعرض لذلك بشىء من التفصيل أن نقرر هذه الحقائق التى انتهينا إليها من حديثنا

---

(١) مورو — سير ؛ الفكر السالب . باريس ، أوبيير ، ١٩٤٧ ، ص ٣٧٦ — ٣٧٧ .
(٢) ف . ه . برادلى ؛ مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس ، ملاحظات إضافية ، ١٢ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ .

السابق فيما يتعلق بالبناء المنطقى للمحال :

١ — المحال إمكانية ثالثة بين الصدق والكذب ، أو التأكيد والنفى ، أو النعم واللا . فهو قد يدل على ما ليس بصادق ولا كاذب ، كما قد يدلّ على ما هو صادق وكاذب فى آن واحد .

٢ — إن إمكانية وجود المحال لا يصحّ أن تؤدى إلى نبذ مبدأ أساسى من مبادئ المعرفة الإنسانية ، ألا وهو مبدأ الثالث المرفوع ، بل ترسم حدوده وتبين ظروف صلاحيته أو عدم صلاحيته . إن من حق الفكر ، بل من واجبه ، أن يبحث إمكانياته وحدوده . ولكن معرفة الحد لا يصح أن تؤدى إلى تغيير المطلب الأساسى الذى ينشده العقل فى الحقيقة . بل الأصح من ذلك أن نقول إن مبدأ المعرفة نفسه هو الذى يشعرنا بوجود الحد ، فالثنائية التى يقوم عليها كل فهم وكل معرفة ، ونعنى بها ثنائية الصدق والكذب والإيجاب والسلب لابد من أن تظل قائمة لا تمس ، وكل مساس بها إنما يكون على حساب الفهم والمعرفة أنفسهما .

٣ — وقد يكون من الأنسب أن نوجه المشكلة وجهة جديدة لعلّها أن تفيدنا فى الفصول القادمة ، وذلك بأن نقدم مشكلة المعنى على مشكلة القطع فى أمر الصدق أو الكذب . وسوف نرى فيما بعد أن قضيتين كهاتين : « العالم له معنى » ، و « العالم ليس له معنى » . ليسا فى الحقيقة قضيتين متضادتين ولا يعبران عن فصل حقيقى فالواقع أن المعنى فى مثل هذه القضية : « العالم لامعنى له » إنما يكمن فى خلوّها من المعنى . فهى إذن لا تمثل القضية المناقضة للقضية التى تقول « إن للعالم معنى » ولا يمكن لهذا السبب أن تمتحن على أساس منطقى « صورى » .

٤ — يمكننا أن نصف المحال بأنه ما لا سبيل للبرهنة عليه . إنه يدل — إن صح أن له دلالة على الإطلاق — على حال من الانتظار والتوقف عن الحكم ، أعنى أنه لا يدل على موقف نهائى . إنه نوع من السلب النسبىّ ، يحتوى فى داخله على بذرة الإيجاب .

الفصل الأول

المحال

(ا) بدايات المحال	(ب) منشؤه وتحديد طبيعته
(ﺣ) نماذج المحال	(د) هل سيزيف سعيد ؟

(أ) بدايات المحال :

لم يستمد كامى فكرته عن المحال من مرجع ولا كتاب . لقد بدأ الإحساس « بمحالية » الوجود الإنسانى يتسلل إلى قلبه وهو بعد طفل صغير . كانت مجموعة من « الصور » الأساسية الواضحة — كما يسميها بنفسه — نبعث من عالم طفولته . وعلمته كيف يتجرّد من الوهم . والتعود . ويواجه لغز الحياة والموت بكل ما فيه من غرابة وقسوة وإعتام . إنه البؤس ، والشيخوخة ، والصمت ، والليل الوحيد الطويل يقضيه إلى جانب فراش أم محبوبة ولكن ما أبعدها عنه . ورحلات شاب وحيد بلا مال ولا هدف ، وأناس يتحركون كالظلال ويتكلمون ويتعذّبون ، ويكشفون — وإن لم يشعروا هم أنفسهم بذلك — فى حركاتهم وأصواتهم وعذابهم عن العدم فى أنقى صورة .

فى لحظات العرى هذه ، عندما تختفى كل فكرة نحتمى بها ، ويتبدد كل سند عقلى نتذرع به ، ينساب جمال الأرض سرًّا إلى النفس كانسياب الموجة ، ويرد الوجود الإنسانى « المحال » — ولم يكن كامى قد عرف الكلمة بعد — إلى العدم .

هنا[1] نستطيع أن نتلمس بدايات المحال . إنه قريب من العدم . الذى راح يدق على الباب دقات رقيقة متباعدة . ولكنه ليس ذلك العدم الرهيب الذى يدعونا إلى الموت . ليس ذلك البحر الغامض المعتم الذى تحدثنا نفوسنا فى بعض الأحيان أن نهوى فى لجته ، مدفوعين برغبة النفى التى لا تقهر ، والذى سيضعنا فيما بعد أمام

---

(١) أى فى كتابه الأول L'envers et l'endroit (الظهر والوجه) ١٩٣٥ — ١٩٣٦ . شارلو ، الجزائر . ظهرت الطبعة الجديدة منه لدى الناشر جاليمار ، ١٩٠٤ . مصدرة بمقدمة هامة .

مشكلة الانتحار ، أهم وأخطر المشكلات الفلسفية جميعاً وأكثرها جدية . إن « المحال » الذى نشعر به الآن أقرب ما يكون إلى الحالة النفسية التى يحس فيها الموجود كأنه فى « فراغ » .

الأم المريضة الصامتة قد عرفت هذا « العدم » الخالى من كل عزاء: « كان يحدث أن يسألها سائل : « فيم تفكرين » ؟ فتجيبه قائلة : فى لا شىء » . وقد كان هذا صحيحاً . كان كل شىء هنا ، أعنى لا شىء[1] » . . .

عبثاً نفتش عن طبيعة هذا العدم الوجودية أو المنطقية . إنه لا يعدو أن يكون إحساساً معتماً عارياً من كل عزاء ، ينتابنا فى بعض الأحيان ، وقد نسميه فى السطور القادمة باسم « المحال » . وليس « المحال » الذى نقصده هنا سوى اسم آخر نطلقه على الشعور بالغربة ، بالهوة المظلمة التى تفصل الصبى عن أمه التى لا سبيل إلى القرب منها[2] . إنه هذه اللحظة التى خرجت عن حدود الزمان [3] ، وتجمع فيها كل شىء ولا شىء ، نعم ولا . إنه ، بكلمة واحدة ، الصمت الذى يتضح فيه كل شىء[4].

فى هذا النسيج المعتم من مشاعر الصبى الحساس سنجد ما سوف نؤكده فيما بعد ؛ سنجد جانبى النور والظل ، حب الحياة واليأس من الحياة ، الإيجاب والسلب ، النعم واللا مجتمعين فى وحدة لا تنفصم . وهنا سنتعرف أيضاً على ما سوف نسميه « بأخلاق المحال » ، التى ستجعل شعارها « عش كما لو . . » والتى سنجدها فى « أسطورة سيزيف » فى بناء محكم من التصورات . فها هو كامى يقول فى كتابه الأول: « لا أريد أن أختار بين جانب النور وجانب الظل فى هذا العالم » . . . و « إن الشجاعة الحقة فى ألا نغمض عيوننا أمام النور ولا أمام الموت » . . . » عند ما أتصنت للتهكم (ضمان الحرية الذى يتحدث عنه باريه) الذى يكمن فى قرارة الأشياء ، أجدها تتكشف لى شيئاً فشيئاً . إنها تطرف بعينيها الناصعتين الصغيرتين وتقول : عيشوا كما لو . . . »[6].

(١) الظهر والوجه ، ص ٦٤ .
(٢) الظهر والوجه ، ص ٦٥ — ٦٦ .
(٣) الظهر والوجه ، ص ٦٢ .
(٤) الظهر والوجه ، ص ٦٢ .
(٥) الظهر والوجه ، ص ١٢٤ .
(٦) الظهر والوجه ، ص ١٢٥ .

(ب) منشؤه وتحديد طبيعته :

إذا كنا نتحدث عن تحديد طبيعة الشعور بالمحال فلا ينبغى أن يفهم من ذلك أننا نريد أن نفسره تفسيراً عقليًّا ، أو نضعه فى نسق مرتب من تصورات الفهم والإدراك . إن محاولتنا لن تتعدى تتبع النتائج التى تنجم عن هذا الشعور . وسيكون المعيار الذى نحتكم إليه هو الصدق الذى يقتضى من الإنسان أن يسلك بما يتفق مع هذا الشعور[٢]. فأنا أستطيع من الناحية العملية . أن أحدد جميع الأحاسيس اللامعقولة التى لا تقبل التحليل ، ومن بينها الإحساس بالمحال ، وأن أتعرف على قيمتها العملية ، وذلك بأن أضمّ مجموعة الظواهر المترتبة عليها فى نظام عقلىّ واحد ، وأحاول فهم الصور التى تتجلى فيها وأقوّمها وأترسّم عالمها[٢] . ولما كانت المعرفة على اختلاف صورها مستحيلة عند كامى[٣] . فسوف نلجأ إلى منهج التحليل ، نحصى بواسطته الصور التى يظهر بها الشعور بالمحال ونصف عالمها ونتعرف على جوّه .

فالشعور بالمحال شعور مفاجئ ، غير منتظر ، مجرّد عن كل عزاء . قد يباغتنا عند منعطف شارع ، وقد يستولى علينا ونحن نباشر أكثر أعمالنا اليومية سخفاً . إنه تجربة شخصية وحيدة ، لا سبيل إلى توصيلها للآخرين .

هذا الشعور بالمحال قد يرجع إلى أسباب كثيرة ، أول ما يؤكده كامى منها هو طابع الآلية الذى تتسم به حياتنا التى نعيشها كل يوم : « يقظة ، ترام أربع ساعات فى المكتب أو المصنع ، طعام ، ترام ، أربع ساعات من العمل ، طعام ، نوم ، اثنين ، ثلاثاء ، أربعاء ، خميس ، جمعة ، سبت ، دائماً وأبداً نفس الإيقاع — لقد طالما كان هذا طريقاً مريحاً[٤] »

هذا الإيقاع الآلىّ الرتيب الذى تسير عليه حياتنا اليومية يقابله إيقاع آلىّ آخر ينتظم أفعالنا وسلوكنا : فليس اللامعنى من حولنا فحسب ، ولكنه كامن كذلك

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٥ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٩ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

فى نفوسنا : فالإحساس بالضيق وعدم الارتياح الذى تثيره فينا لا إنسانية الإنسان قد تسببه ملاحظة عادية نراها كل يوم ولكننا لا نلتفت إليها إلا على حين فجأة : « إنسان يتحدث فى التليفون وراء حائط زجاجى » ، نحن لا نسمعه ولكن نرى حركاته وإيماءاته الخالية من كل معنى ، ونسأل أنفسنا « لماذا يعيش » ؟ وهكذا نحيي حياتنا المتعبة ولا نلتفت إلى متاعبها ، ونعيش أيامنا الرتيبة ولا ندهش لما فيها من رتابة ، حتى يأتى يوم يستيقظ فيه الإحساس بالمحال فجأة وعلى غير انتظار ، ليوقظ فينا الإحساس بالقرف والملال . بهذا « القرف » [1] تنتهى الحياة الآلية وتبدأ حياة الوعى والوجدان . إنه يوقظ فى نفس الوقت حركة الوعى بالسؤال الخالد « لماذا » ؟ [2] وقد يتبع ذلك اليقظة النهائية التى لا نوم بعدها ، قبل أن تأتى فكرة الموت التى لا يستطيع الإنسان أن يتعوّد عليها .

لنقف هنا قليلا لنؤكد أن فى القرف الذى نتحدث عنه شيئاً تمجه النفس ، ويبعث فيها الاشمئزاز ، دون أن يكون فى الوقت نفسه مثاراً للألم . ولكنه ، فيما يقول كامى ، شىء حسن ، من حيث إنه يوقظ الوعى وينبه الوجدان . فما من شىء تكون له قيمة ، إلا عن طريق الوعى والوجدان [3] .

ثم تأتى تجربتنا بالزمن . لم يعد الزمن هو الوسط الذى نجرى فيه وراء آمالنا ، ونحاول أن نرضى طموحنا ونسعى إلى تحقيق أهدافنا وإمكانيات وجودنا . ولا هو الزمن « الموضوعى » الذى نقيسه بالساعات والأيام والسنين ، ونعرفه بحركات الكواكب والأفلاك ، بل هو الزمن « الذاتى » الذى يقوم على التجربة الحية بالزمان ، ولا يخضع الوجدان به للحدود والمقاييس . فى كل يوم من أيام حياتنا الموقّعة المستتبة يحملنا الزمان . الماضى والحاضر والمستقبل ترتبط ارتباطاً لا عناء فيه ولا هموم [4] . ونعيش على هدف نبغيه من المستقبل قد نعيه وقد لا نعيه . يحملنا الزمن ، إن صح هذا التعبير ، على كتفيه . غير أن اللحظة التى نحمل فيها الزمان على أكتافنا لا تلبث أن تجىء دائماً [5] .

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٢٩ .
(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .
(٣) الغريب ، ص ١٦٢ .
(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .
(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ : ٢٨ .

هنالك يبدو الزمان وكأنه شرّ أعدائنا . وهنالك أيضاً يتسرب إلينا الشعور بالمحال .

وتأتى بعد ذلك تجربتنا مع الطبيعة . فإذا كنا نألف الطبيعة ، فمرجع ذلك إلى أننا نشاهد صور عاداتنا منعكسة على سطحها ، ولأننا لا نلمسها هى نفسها ولا ندرك مكنوناتها وأغوارها ، بل نلمس تصوراتنا وشهواتنا وحاجاتنا التى نسقطها عليها أو نضعها فيها[1] . ولو أننا استطعنا أن نلمس الطبيعة نفسها ، لنزعنا القناع عن شىء يختلف تمام الاختلاف عن الوعى الإنسانى . عندئذ تنهار الكواليس وتسقط الأقنعة . عندئذ يتبدى لنا العالم كثيفاً وغريباً . « درجة أعمق — وإذا الإحساس بالغرابة يستولى علينا ، وإذا بنا ندرك أن العالم كثيف ، ونحس كيف يكون حجر من الأحجار غريباً عنا ، لا سبيل إلى النفاذ إليه ، وإلى أىّ حدّ تنكرنا الطبيعة أو أحد المشاهد الريفية . « هذه الكثافة وهذه الغرابة التى يطالعنا بها العالم هى المحال »[2] .

وبعد كلّ شىء وقبل كل شىء تأتى تجربة الموت . إننا لا نملك تجربة الموت — فتجربة الموت لا يعرفها إلا من يموت ، وهو يأخذها معه إلى قبره — وكل ما نملكه هو اليقين بأننا سنموت ، وهو أشبه ما يكون باليقين الرياضىّ . إننا نموت . وموتنا لا مفرّ منه ولا تفسير له . فليس لشىء إذن من معنى ، ومغامرة حياتنا باطلة ولا جدوى من ورائها : « وأخيراً أصل إلى الحديث عن الموت وعن شعورنا نحوه . ما من أخلاق ولا من مسعى يمكن تبريره سلفاً أمام الرياضة الدموية التى تتحكم فينا وتفرض سلطانها علينا[3] » .

ثم يبين كامى كل ما هو لا معقول فى هذا العالم ، أعنى كل ما يفلت من قبضة العقل الإنسانى وما لا تسرى عليه مبادئه . إنها حجج فلسفية قديمة تلك التى يلجأ إليها ليكشف عن بطلان العقل وزيف المعرفة : استحالة التمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل : « أريد أن يتضح لى كل شىء أو لا شىء » . « لو استطعت أن أقول مرة واحدة : « هذا واضح » لأمكن إنقاذ كل شىء » واستحالة الفهم .

---

(١) روبير دو لوبيه ، ألبير كامى ، الطبعة الخامسة ، باريس ١٩٥٨ ، ص ١٦ — ١٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٤٤ .

أعنى استحالة الوصول إلى معنى الحياة وإلى مبدأ واحد أفسر من خلاله جميع ظواهرها : « لست أدرى إن كان لهذا العالم معنى يعلو علىّ . كل ما أدريه أننى لا أعرف هذا المعنى ، وأن من المستحيل علىّ — فى هذه اللحظة الراهنة — أن أعرفه . إن المحال هو فى هذه اللحظة الرباط الوحيد الذى يصلنى بهذا العالم »(١). وإخفاق المعرفة العملية والمعرفة الذاتية جميعاً فى الكشف عن هذا المبدأ الواحد الذى أبحث عنه وهدايتى إلى معنى الحياة الذى أفتش عنه فلا أجده . وبالجملة فإن العالم يقاوم شوقنا إلى « العقلية » ، وعقلنا بدوره مغرور ومحدود ، لا يملك أن يحيل كثافة العالم إلى شفافية ، ولا يقدر أن ينفذ إلى سرّه ، ومعناه . الموت ، والقرف من الإيقاع الرتيب الذى تسير عليه حياتنا اليومية الآلية ، والغرابة التى نحسّ بها تجاه أنفسنا وتجاه عالم لا يبالى بنا ، والتعدد الذى نقابله فى الحقائق والموجودات فلا نستطيع أن نردها إلى مبدأ موحد بسيط ، واستحالة التعرف على الواقع بل استحالة المعرفة على وجه الإطلاق ، تلك هى أهم لحظات تجربة المحال . إن تجربة المحال هذه تلخص مضمون تجربة كامى بأكملها : فهنالك من ناحية موضوع التجربة ، ونعنى به العالم الآلىّ الغريب اللامعقول ، وهنالك من ناحية أخرى الوعى الذى يحسّ بهذه التجربة ، والذى يملك بفعل الوعى نفسه أن يتجرد من موضوع التجربة .

وإذا كان المحال يوجه عام هو كل ما أشرنا إليه من عناصر التجربة ، فهو بوجه أعم كل ما يخلو من المعنى : فالعالم محال ، وأنا نفسى أيضاً . أما بالمعنى الضيق فلا العالم هو المحال ولا أنا نفسى ، بل المحال فى العلاقة القائمة بين العالم والإنسان ، والتى تربطنى بالعالم وتربط العالم بى . هذه العلاقة فى جوهرها « مُواجهة » وتقابُل بين الوعى وبين جدران المحال التى تحيط به من كل جانب .

إن المحال (باعتباره معطى أوليّاً مباشراً وفى الوقت نفسه الوعى الباهر الذى يحس به) يكشف قبل كل شىء عن الشقاق المحتدم بين شوق الإنسان إلى الوحدة وبين ثنائية العقل والطبيعة التى لا تُردّ ولا تقهر ، كما يكشف عن الصراع القائم بين حنين الإنسان إلى الأبدىّ والمطلق وبين طبيعته الفانية المتناهية . إن المحال ماثل فى هذه « الصدمة » (٢) التى يحسها الوعى حين يتكشف له بطلان مسعاه إلى الوحدة

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٧ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٧٣ .
(٢) روبير دو لوبيه ؛ ألبير كامى ، ص ٢٠

وزيف اشتياقه للفهم والعقلانية . المحال إذن فى هذا التمزق والصراع ، فى هذا الشقاق القائم بين الإنسان الذى يحاول أن يفهم ، والعالم الذى يصمت فلا يجيب فلا هو فى هذا العنصر ولا فى العنصر الآخر وحده ، بل فى الصراع الذى ينشأ عند مواجهة أحدهما بالآخر . إن المحال علاقة ديالكتيكية . تقوم على التقابل بين الوعى وبين اللامعقول ، ونستطيع أن نسميها باسم الشقاق أو الطلاق [١].

(ج) نماذج المحال :

كيف يتأتى لسيزيف أن ينتزع قيماً جديدة من عالم سُلب من كل قيمة ومعنى ، بل يصرّ هو نفسه على أن ينكر عليه كل قيمة ومعنى ؟

لابد للإجابة على هذا السؤال من الإشارة إلى أمرين يلعبان دوراً هامًّا فى تفكير كامى .

أما أولهما فهو اعتقاده فى زمانية الموجود، باعتبار أنه موجود فى الحاضر وحده ، فى اللحظة العابرة الفانية ، وأما ثانيهما فهو تنوع التجارب المباشرة ، التى لا يملك من شىء سواها . كلا الأمرين يكمّل بعضه بعضاً ، وكلا التصورين لا ينفصل أحدهما عن الآخر . فالحاضر وحده هو موضوع التجربة المباشرة، والتجربة المباشرة تتم فى الحاضر وحده دون غيره . إن الماضى لا وجود له ، والمستقبل يفلت دائماً من يد الإنسان . وقد نسأل أنفسنا : وأين الأبد الذى يترقبه المؤمنون ، وتتعلّق به قلوب الفانين ؟ إن كان للأبد من وجود عند كامى فهو فى الحاضر وحده ، وتلك هى المفارقة : « لما كنت محروماً من الأبد ، فإننى أريد أن أتحد مع الزمن [٢]» . « ماذا تعنينى الأبدية ؟ [٣] » ، « لا وجود للأبدية إلا فى تدفق الأيام» [٤] .

هذه الزمانية هى التى تقرب لنا هذه المجموعات من الشخصيات التى تعيش فى المحال ، والتى يطلق عليها كامى اسم « نماذج المحال » . فهناك الممثل الهزلى [٥]»

---

(١) divorce أسطورة سيزيف ، ص ١٨

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ .

(٣) أعراس ، ص ٣٨ .

(٤) أعراس ، ص ٦١ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٨ .

الذى يلبس مع كل قناع شخصية جديدة ، و يغير مع كل دور يؤديه جلده وروحه ، ويحيا فى اللحظة الفانية التى يعرف أنها لن تدوم ، ويستخلص من ذلك النتيجة الوحيدة الممكنة . إنه يختار المجد الزائل الذى يولد مع فجر كل يوم جديد ويموت بموته . وهناك دون جوان فارس العشق الأبدى الذى تدفعه الرغبة التى لا تشبع من مغامرة إلى مغامرة ، وتسوقه الشهوة التى لا تنطفئ — لأنها مع كل إشباع تزداد جوعاً ، ومع كل ريّ تزداد عطشاً — من امرأة إلى امرأة . وهناك الفنان الذى يعبر عن الأبدية الفانية فى مملكة من هذا العالم ، من صوره وألوانه وظلاله وأنغامه ، ويخلق أعمالا يعلم أنها « بغير صباح » . وهناك الغازى ، الذى يعلم أن الفعل فى حد ذاته عقيم ، والذى أخذ على عاتقه أن يختار جهداً يعرف أنه جهد عقيم ولا طائل من ورائه ، ومع ذلك يقدم على الفعل « كما لو» كانت له قيمة . وهنالك سيزيف . أول نماذج المحال وآخرهم ، أشدّهم أمانة وأعظمهم يأساً ورضاء فى آن واحد ؛ إنه لا يمل من دفع الصخرة إلى قمة الجبل ، وإن كان يعلم أنها ستنحدر من نفسها لتتدحرج من المنحدر وتسقط فى الوادى ، كما يعلم أن عليه أن يدفعها من جديد إلى القمة ، مرّة بعد مرة ، بغير انقطاع وبغير أمل .

إن نماذج المحال تضرب لنا مثلا على « أخلاق المحال » . فالممثل الهزلى الذى يلبس حيوات مختلفة وتتجسد فيه إمكانيات شتى من الوجود يعطينا المثل على أسبقية الكمّ على الكيف .

أما هذا الكيف فهو الإحساس بكل شامل ينتج عن مجموع العناصر الكمّية . إنه ينبثق عن الكم وينبع منه (١) ، بل إن الكم هو الذى يصنع الكيف .

إن إنسان المحال الذى يصدر فى أحكامه وسلوكه عن أخلاق الكم يرفض فى عناد وإصرار أن يسلم بأن للعالم معنى ، كما ينكر عليه أن تكون له غاية أخيرة : إن أهم ما يميّز إنسان المحال هو عدم إيمانه بالمعنى العميق للأشياء(٢) » . إن كمية

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٨٤ والملاحظة ١٤ فى نفس الكتاب — راجع كذلك المتمرد ص ٣٠٨ — ٣٣٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

التجارب المباشرة وقيمتها لا تتوقف على الظروف والملابسات التي ترافقها ، بل على درجة الوعي والوجدان الذي يكون لنا بها ؛ فلا فرق بين موظف البريد وبين الغازي ، إذا كان كل منهما لديه نفس الوعي والوجدان [١] . فالقيمة كل القيمة للوعي وما من شيء تكون له قيمة إلا من خلال الوعي . كما قدمنا من قبل .

هذه الأخلاق الكمية تتمثل كذلك في صورة أخرى من صور الحياة التي يعيشها إنسان المحال ، ونعني به دون جوان : « إن أخلاق الكم هي التي تمد دون جوان بالفاعلية ، على عكس القديس الذي يميل إلى أخلاق الكيف[٢] » . أخلاق الكم عند دون جوان ، أعني الحب الذي لا يشبع ولا ينبغي أن يشبع . إنه مرتبط بالسعادة أوثق رباط ، وكلاهما يحتل مركز الدائرة من تفكير كامى . « الحب وحده هو الذي يملك أن يهبنا نفوسنا [٣] » ، « ما خلا الحب لا يوجد شيء [٤] » ، « ليس في العالم شيء يستحق من أجله أن ننصرف عمن نحب »[٥] .

ولكن ما نوع هذا الحب وما طبيعته ؟

ليس هو الحب « الأنطولوجي » الذي يمنحنا الأمان والطمأنينة في الوجود . إن مثل هذا الحب لن يزيد على أن يكون حلماً ، لا واقعاً متحققاً . وحتى لو فرض على الإطلاق أنه ممكن التحقق ، لما كان إلا تمزقاً :[٦] « ما هو الحب ؟ إنه ما يمزقني[٧] » . « حب إنسان معناه الرضا بأن نهرم معه [٨] » . وهذا الحب الأنطولوجي إلى جانب ذلك مستحيل ، إذ أن التضحية بالنفس التي يتطلبها معناها الانتحار . « هذا الحب الأبدي ينطوي على التناقض دائماً . مثل هذا الحب يجد نهايته في التناقض الأخير ، في الموت[٩] » .

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٩٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٠ — ١٠١ .

(٣) الظهر والوجه ، ص ٦٠ .

(٤) الحصار ، ص ٢٧٠

(٥) الوباء ، ص ٢٢٨ .

(٦) سوء تفاهم ، الفصل الأول ، المشهد الرابع .

(٧) سوء تفاهم ، الفصل الثالث ، المشهد الثالث ، ص ٩ .

(٨) كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الثاني عشر ، ص ٢٠٨ .

(٩) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

ولو أن هذا الحب الذى يصلنا بالروح الأبدىّ ويمدّنا بالا طمئنان فى كنفه كانت فيه الكفاية ، لتغير إذن كل شىء [١] ، ولأصبح لكل شىء مكانه فى نظام ميتافيزيقى متناسق ، ولأمكن له أن يدخل الأبدى فى الزمنى ، والوحدة فى التعدد ، والعلية فى ما تعبث به ريح المصادفة . ولاستطاع أن يشغل الفراغ الذى تخلقه الوحدة وأن يكون هو الخصب والامتلاء . ولكن هذا الحب الأبدىّ يتخطى حدود المحسوس والملموس ، ويتجاوز مجال الوصف الظاهرى ، ويعلو على معطيات التجربة التى تخضع لمشيئة المصادفة ، وتغزل ثوبها من إمكانيات اللحظات الفانية المتتابعة ، أعنى من نسيج الزمانية (هذا الشىء الوحيد الذى يستطيع إنسان المحال أن يؤكد ملكيته له) : « إن مملكتى كلها فى هذه الساعة من هذا العالم »[٢] .

هذه التجربة قد علّمت دون جوان أن الحب ليس إلا عناق اثنين فى لحظة يعرفان أنها فانية . ومع ذلك فلابد لهذا الحب من أن يحياه وجدان يقظ ، ووعى باهر عنيد . ميزة هذا الحب الواعى فى أنه لا يبعث الملل فى نفس إنسان [٣] ، فنى الروتين يصبح الحب عقيماً[٤] .

حقاً إن دون جوان بطل من أبطال الإغراء ومغامر مثل كثير غيره من المغامرين . غير أنه (وهذا ما يميّزه عن غيره ويجعل منه بطلا من أبطال المحال) يعى قدره تمام الوعى ، ومن خلال هذا الوعى « يعلم ، ولا يعلّل نفسه بالأمل[٥] ») يعلم أنه ما من قيمة عميقة ولا معنى باطن يكمن فى الأشياء ، وأن اللحظة هى الحقيقة الوحيدة التى يملكها[٦] . من أجل ذلك لا يريد أن يفصل نفسه عن الزمن ، ولا أن يغمض عينيه لحظة واحدة عن زمانية الموجود . وهذا هو السبب الذى يجعل الأخلاق التى يتمسك بها هى أخلاق الكم . « أى شىء هو الحب الكريم المعطاء »؟ إنه ذلك

---

(١) كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الثالث عشر ، ص ٢١٠ .
(٢) الظهر والوجه ، ص ٢٣ .
(٣) الحصار ، ص ١٨٠ .
(٤) الوباء ، ص ٢٠٣ .
(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٠ .
(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

الحب الذى يعلم عن نفسه أنه فان ، وأنه فى نفس الوقت متفرّد ، هو الحب الذى يكون مزيجاً من الشهوة ، والحنان ، والذكاء ، والذى يستحيل فى نهاية الأمر إلى نوع من الوعى ، ينبثق من اللحم والجسد[1] ، ويربطنى بكائن ما [2] .

ولكن إذا كان هذا الحب يربطنى بكائن ما ، فإنه لا يجعلنى وإياه شيئاً واحداً ، ومن ثمّ كان همّ إنسان المحال أن يعدّد ما لا يستطيع أن يوحده[3]. إن دون جوان يعلم أن العناق زائل ، وأن متعة الحب عقيمة لا جدوى منها ، وهو لذلك يستطيع أن يهب نفسه بكليته للحظة الممتلئة الخصيبة . إنه ملك على مملكة فانية ، والزوال (هذه الصيرورة الدائمة التى لا ينقطع تيارها المتدفق) عرشه وسلطانه . إن فارس الحب الذى لا يهدأ لا يفتش عن الوحدة ولا يسعى وراء الأمل . إنه يحيا على أرض الممكن ، متحرراً من كل قلق أو خوف .

تحدثنا حتى الآن عن الحب على المستوى الفردى . فهل يكون الحب فى ظلّ التواصل والتضامن مع الآخرين هو نفس الحب ، وهل يكون تصوره هو نفس التصور ؟ ذلك ما سيجيبنا عليه الفصل الرابع . أما الآن فإننا نريد أن نشغل أنفسنا قليلا بسيزيف ، سيد أبطال المحال و رمز الحياة التى يحيونها .

« إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً » . هذه هى العبارة الغريبة التى تواجهنا فى نهاية الفصل الأخير من أسطورة سيزيف . فهل سيزيف إنسان سعيد حقًّا ؟وهل يمكننا أن نتصور أن وراء الملامح العابسة ، والجبهة الجامدة ، والعرق المتصبب ، والجهد العقيم الذىلاينقطع ولا يعرف له أولا من آخر ، قلباً يستطيع أن يعرف السعادة ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه . وإن تكن الإجابة على مثل هذا السؤال لا تشفى ولا تقنع ، بل لعلها قد تثير أسئلة أخرى أشد حيرة وعناء .

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢

هل سيزيف سعيد ؟

فى اللحظة التى يحمل فيها الإنسان المحال على كتفيه ، ويثبت عينيه فى عينيه ، ويأخذ على نفسه أن يضمن له الحياة ، بلا أمل يتعزّى به (وانعدام الأمل لا يدلّ على اليأس) ، وبلا رجاء فى الأبدية أو فى المتعالى (الترانسندس) * من أى نوع كان ، فى هذه اللحظة يصبح من المحالية[1] بغير شك ألا يتطلع الإنسان إلى السعادة[2] « إن السعادة والمحال أبناء أرض واحدة[3] » . وعندما يحيل الموت حياتنا إلى صخرة سيزيف ، يدفع بها مرة بعد مرة إلى قمة الجبل ، لتعود فتنحدر إلى أسفل الوادى ، ويعود بدوره فيدفعها من جديد إلى قمة الجبل — فليس لهذا أن يمنعنا أو يمنع سيزيف من أن نكون سعداء : « إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً[4] » .

ومع ذلك فهذه العبارة الأخيرة تفاجئنا بغرابتها ومرارتها . هل يملك سيزيف حقاً أن يكون سعيداً ، وهو الذى يتحدّى قدره الظالم وجهاً لوجه ؟ لو أنه كان يجهل هذا القدر — مثل أوديب — لكان فى جهله به ، وإحساسه بأنه مظلوم ما يحمل إلى نفسه بعض العزاء . ولكنه « يعرف » قدره منذ البداية ، كما « يعرف » ألا أمل له فى الخلاص . إن سيزيف ، عنوان الكبرياء الصامتة التى تنفذ عقاب الآلهة وتحتقرها فى الوقت نفسه — لا يمكن أن يبحث عن السعادة . « فالإنسان الذى يقف أمام نفسه وجهاً لوجه ، أراهن على أنه لا يستطيع أن يكون سعيداً . [5] »

ومع ذلك فإن كامى يقول لنا إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً ، لسبب واحد لاسبب سواه ، وهو أنه يعلم و « يعى » . إن كامى يقول بنفسه فى كتابه الأول « لست أريد الآن أن أكون سعيداً . إن كل ما أريده هو أن أكون

---

(١) Absurdité

(٢) أندرية روسو ؛ ألبير كامى وفلسفة السعادة ، فى كتابه : أدب القرن العشرين ، المجلد الثالث ، باريس ، ألبان ميشيل ، ١٩٤٩ ، ص ٨٠

* سنعود إلى هذه الكلمة بشىء من التفصيل فيما بعد .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٦٧

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٨

(٥) الظهر والوجه ، ص ٨٨

واعياً [١] . فهل يمكن للوعي بالشقاء أن تتولد عنه السعادة ؟ وهل يسعد الإنسان أن يعرف أنه شقي ؟ لا يستطيع أحد من وجهة نظر نفسية تجريبية أن ينكر أن سيزيف على درجة معينة من التعاسة والشقاء . إن الناس يختلفون باختلاف مفهومهم عن السعادة . ولو أمكننا أن نتفق على أن السعادة تتضمن فى مفهومها العام نوعاً من الراحة، فلا بد من القول بأن سيزيف هو أشد المتعبين على وجه الإطلاق . إنه لا يعرف الراحة ولا الاطمئنان . وحتى فكرة التمرد على الآلهة الذين حكموا عليه بعذاب لا ينتهى لا تخطر على باله لحظة واحدة . وإذا سلمنا بأنه يتمتع بنصيب من السعادة ، فلا بد لنا من أن نسلم على سبيل المفارقة بأن استمرار اليأس والعذاب يمكن أن يتولد عنه نوع من السعادة ، وأن هذه السعادة يمكن أن تنبع من انقطاع الأمل[٢] . ولا بد لنا أيضاً أن نسلم بأن الفن . وهو الذى يكفل استمرار اليأس والعذاب عن طريق التمرد ، هو نبع السعادة الحى : « هنالك عالمان فحسب يمكن أن يقوم لهما وجود ؛ عالم القديس وعالم التمرد . » ولكن سيزيف ليس قديساً . ومن المؤكد أنه ليس متمرداً . إنه يتلفت حوله فلا يجد غير « مكان بغير سماء » [٤] كما يجد أن كل شىء حسن[٥] . ولما كان المتمرد يجد فى تمرده بعض السعادة، مهما تكن النتيجة التى ينتهى إليها هذا التمرد، فإن سيزيف أبعد ما يكون عن نبع السعادة .

« هناك أيضاً عزة ميتافيزيقية ، تكمن فى احتمال محالية العالم »[٦] . ومقياس هذه العزة أو هذا الشرف الميتافيزيقى هو الإبقاء على المحال أو الحرص على أن يظل حياً، على حد تعبير كامى [٧] . وسيزيف هو الرمز الحى على هذا العزة أو هذا

(١) الظهر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٢) أعراس ، ص ٨٤ ، ٨٩ .

(٣) ملاحظات عن التمرد ؛ فى « الوجود » (مجموعة الميتافيزيقا بإشراف جان جرنييه) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٥ ، ص ١٥ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٥ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٧ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٩ ، هكذا ورد النص فى الطبعة الأولى من أسطورة سيزيف لعام ١٩٤٢ ، أما فى الطبعة الحالية فقد تغيرت العبارة على هذا النحو : « هنالك أيضاً سعادة ميتافيزيقية » مما لا يتفق مع سياق الكلام .

(٧) أسطورة سيزيف ، ص ٧٦ — ٧٧

الشرف الميتافيزيقى . إنه ، وهو الذى يهبط فى كل مرة من الجبل إلى الوادى ليقبض على الصخرة ويدفعها من جديد إلى قمته ، نموذج أصيل للمحال ، لعود على بدء لا نهاية له ولا جدوى من ورائه ، لجهد دائم عقيم ، وتكرار مجدب رتيب . إنه فى اللحظة التى ينحدر فيها من على الجبل ليدفع الصخرة بصدره وذراعيه يظل على وعى بضرورة اللحظة التى تليها ، أعنى بالتكرار المتصل العقيم ، فى هذا الوعى تكمن قوّته (فسيزيف أقوى من قدره) ، كما تكمن أمانته . وإذا كان لنا أن نتحدث عن سعادته ، فهى فى هذا الوعى العطوف على شقائه[1] . وليس سيزيف وحده فى هذا الوعى ، فنحن نستطيع أن نضع الطبيب ريو ، بطل رواية الوباء التى سنتحدث عنها فيما بعد ، إلى جانبه . إنه بطل المحال المنهزم دائماً ، الذى يحارب عدوًّا لا ينهزم أبداً ، حرباً يعلم أنه لن ينتصر فيها ، كما يعلم أن الأمانة تقتضى منه ألا ينفض يديه منها . إنه الإنسان الذى « يعى » . هو مجرد من الأمل ، ومجرد كذلك من اليأس والقنوط .

إن فى استطاعتنا أن نتصور سيزيف إنساناً أميناً وشريفاً .

ولكننا لا نستطيع أن نتصوره إنساناً سعيداً . . .

أسباب الخروج من المحال :

(ا) الانتحار بالجسد . (ب) الانتحار الفلسفىّ (ج) الحرّية .

(أ) الانتحار بالجسد :

لا تكاد تبدأ السطور الأولى من كتاب « أسطورة سيزيف » حتى يوجه كامى نقده العنيف إلى الفلسفة ، وذلك باسم الوجود نفسه . إنه يبدأ بسؤال أوّلى كثيراً ما نوجهه إلى أنفسنا فى لحظات نادرة من حياتنا : هل تستحق الحياة أن نحياها ؟ إن كامى لا يهمه أن يسأل كما سأل الفلاسفة منذ القدم ما نحن ولا من أين جئنا : ولا تعنيه مشكلة الماهية ولا مشكلة المصير ، بل مشكلة الوجود والمعنى . « يسأل الإنسان نفسه فى الحقيقة لم يعيش » ، أى لماذا لا ينتزع حياته بيديه . « إن هناك مشكلة جدية وحيدة هى مشكلة الانتحار[2] .

(١) الظهر والوجه ، ص ٦١ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

ونسأل أنفسنا : لماذا كانت هذه المشكلة هى أخطر المشكلات جميعاً وأكثرها جدّية؟ ويجيبنا كامى : لخطورة الأفعال التى تلزم الإنسان بها ، والسلوك الذى يترتب عليها . إن كل ما عداها من مشكلات ، مثل البحث عن صواب الدليل الأنطولوجىّ على وجود الله أو خطأه ، والسؤال عما إذا كانت الأرض تدور حول الشمس أوالشمس حول الأرض، وعما إذا كان عدد المقولات خمسة أو ستة ، كل هذه مشكلات باطلة لا تستحق السؤال عنها ، ولا تعنينا الإجابة عليها فى قليل ولا كثير : « لست أعرف أحداً مات فى سبيل الدليل الأنطولوجىّ »[1]. إنها جميعاً لا تتصل بالسؤال الرئيسى : هل تستحق الحياة أو لا تستحق أن نحياها؟

إن كامى يرفض أن يضع أسئلة ميتافيزيقية خالصة . فهى فى رأيه أسئلة لاحل لها ولا سبيل للإجابة عليها ، كما أنها لا تتعدّى اللعب بالألفاظ ، على الأقل من حيث أنها لا تهدد وجود سائلها . ومن ثمّ كان احتقاره لجماعة من الفلاسفة والشعراء الذين يمتدحون الانتحار أو يمجدون القتل ، ولكنهم أجبن أو أرفع من أن يحوّلوا أفكارهم إلى أفعال .

السؤال عن معنى الحياة سؤال مأساوىّ وجاد فى الوقت نفسه . ولو أننا وقفنا عند جانب المأساة فيه ، لكنا فى ذلك مثل شوبنهور الذى كان يمتدح الانتحار وهو يجلس إلى مائدته الحافلة بأشهى ألوان الطعام والشراب . ولو اقتصرنا على جانب الجد منه لكنا فى ذلك مثل كيركجارد وشيستوف وكافكا ممن يشغلون أنفسهم بالأمل ، والأمل قد حرّمه على نفسه إنسان المحال. إذن فلابد لنا من أن نحتفظ بالجانبين معاً ،ولكن كيف السبيل إلى ذلك ؟

(ب) الانتحار الفلسفىّ :

فى استطاعتنا أن نحتفظ بهما معاً، بغير أن نتخلّى عن الأمل فى حقيقة متعالية أو كائن أخير ، وهذا فى رأى كامى هو موقف الفلاسفة الوجوديين . ولكن هذا معناه الإقدام على الانتحار[2] (وإن كان الانتحار فى هذه المرة انتحاراً فلسفياً).

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

(٢) هناك شكل ثالث من أشكال الانتحار إلى جانب الانتحار الجسدىّ والانتحار الفلسفىّ. =

فإذا سأله سائل عن السبب أجاب بأن هؤلاء الفلاسفة يقفزون « القفزة » التى تنفى الفكر نفسه . حقاً إن تفكيرهم تفكير محالى ، لكن الأمل الذى يبحثون فيه عن ملجأهم الأخير يلغى هذه المحالية أو يرفعها كما يقول المناطقة .

الحق أن كامى لا يتعرض لهؤلاء الفلاسفة والكتاب إلا لأنهم يهاجمون العقل ، ولا يوافق على أفكارهم إلا بقدرما تفتحه من آفاق الفكر المحال وما تعالجه من قضاياه المعذبة . فهذه العقول كلها ، من ياسبرز إلى هيدجر ، ومن كيركجارد إلى شيستوف ، ومن فلاسفة الظاهرية وفى مقدمتهم هُسّرْل إلى ماكس شيلر وتلاميذهما يؤلف بينها شوق مشترك ، على الرغم من أنها تناقض بعضها البعض فى المناهج والأهداف . إنها جميعاً تسعى بكل جهدها لسد «الطريق الملوكى» للعقل ، والعثور من جديد على الدرب الأصيل الذى يمكن أن يؤدى إلى الحقيقة . وكيركجارد فى مقدمة فلاسفة الوجود الذين يخصهم كامى بالحب والتقدير . إنه فى رأيه أشدهم إثارة وعمقاً . فهو لم يكتف باكتشاف المحال بل عاشه وعاناه ، ولم يرد أن يلطف من طعنته الدامية فى وجوده . بل إنه على حد قوله يوقظ المحال من سباته ويتلذذ به ، قطعة فقطعة تلذذ من يصلب نفسه باختياره . . كان كيركجارد أول من أحس بالفزع أمام محالية الوجود وأول من عاشها وعبر عنها . إنه يقول فى مذكراته اليومية لعام ١٨٣٩ إن الوجود كله يفزعنى بالقلق ويملؤنى ، من أضأل ذبابة إلى أسرار التجسد. ولكنه يستخدم كلمة المحال بمعنى دينى يختلف كل الاختلاف عن معناها عند كامى ، وإن اشترك معه فى ما ينطوى عليه من قلق وارتعاش ، ويأس وسخط ، ورهبة وعذاب . فالمحال عند كيركجارد يدل على تلك العلاقة العجيبة التى تربط بين

= إنه ذلك الذى نجده عند كاليجولا ، فى المسرحية المعروفة بهذا الاسم . فالمسرحية كلها ليست إلا سرداً لقصة انتحار على مستوى عال . إن كاليجولا سيجد حتفه فى الرعب والقلق ، خلال « ليل ثقيل ثقل الألم الإنسانى » . لن تريه المرآة حتى النهاية غير وجه إنسانى ، وهو الذى أراد أن يرى نفسه فوق الإنسان وأقسى من القدر . إنه لم يدرك المستحيل ولم يصل إلى القمر . لم يستطع كاليجولا أن يكون إلهاً . ولكن الآخرين من حوله قد أصبحوا بشراً . لقد أعطى كاليجولا قاتليه الشعلة التى أحرقته فى النهاية ، حين دفعهم إلى الشجاعة وإلى التمرد عليه (أعنى إلى الوعى بوجودهم الإنسانى ، والوجدان بطبيعتهم الإنسانية nature humaine التى سنتحدث عنها فيما بعد) . لذلك كان من حقه أن يصرخ صرخته الأخيرة التى يختلط فيها الألم والتحدى والانتصار وهو يقول : « ما زلت حيا ! » كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الرابع عشر .

الأبدىّ وبين التاريخى ، بين الإلهى والزمانى : « ما من معرفة يمكنها أن تتخذ من هذا المحال موضوعاً لها . هذا المحال ، الذى يقول (فى قصة يسوع المسيح إن) : الأبدىّ هو فى الوقت نفسه التاريخىّ [١] » . فالمحال عند كيركجارد هو فى أن الحقيقة الأبدية الخالدة قد نشأت فى الزمان ، أن الله قد ولد وشبّ ونشأ تماماً كما ينشأ الواحد من بنى الإنسان ، وأنه لا يمكن التفرقة بينه وبين واحد من البشر [٢] .

والمحال عند كيركجارد مرتبط أوثق ارتباط بالمفارقة Paradoxon (أو ما وراء الظن كما يدل معنى الكلمة اليونانية) ، التى تعلو عنده على كل مذهب ، كما يقول فى مذكراته عن عام ١٨٣٩ . ولكن إذا كانت المفارقة تجعل كامى يصطدم دائماً بالمحال لدى كل محاولة يبذلها لفهم العالم وتفسيره ، ويحكم بالفشل على كل مذهب فلسفىّ أو دينىّ يزعم أنه توصل إلى الحقيقة البينة الواضحة ، فالمفارقة (وهى دائماً وجود الأبدى فى ما هو زمانىّ) عند كيركجارد هى الجسر الذى يعبر عليه الفكر الإنسانى ليصل إلى الله . إن أعظم مفارقة يقع فيها الفكر هى أنه يريد أن يكتشف شيئاً لا يستطيع هو نفسه أن يفكر فيه [٣] . ويظل العقل يبحث عن هذا المجهول ، ويظلّ يسعى للوصول إليه ، تدفعه عاطفة ملتهبة تتسم بالمفارقة والتناقض . ولكن ا .بهول لا يكشف عن وجهه ، والعقل لا يكفّ عن سعيه . وهكذا يصبح المحال أو تصبح المفارقة دافعاً له على القلق والرعشة اللذين تبثهما فيه المفارقة المطلقة أو المحال المطلق ، وهو الله . ويصبح المحال تعبيراً عن اللقاء بين الإلهىّ والزمنىّ ، بين الأبدىّ والتاريخىّ ، فى حياة المخلّص يسوع المسيح : « ألم يكن شيئاً مفزعاً أن يكون هذا الإنسان ، الذى سار بين غيره من الناس هو الله ؟ ألم يكن شيئاً مفزعاً أن يجلسوا معه على مائدة واحدة ؟ [٤] » .

إن المحال أو المفارقة هى العاطفة الملتهبة التى تغذى الفكر . والفكر دائم السعى

---

(١) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٥٤ (من الطبعة الدانيمركية) — النصوص الواردة هنا عن الترجمة الألمانية لأسطورة سيزيف والتعليق عليها بقلم ليزوليته رشتَر ، دائرة معارف روفولت ، ص ١١٧ .

(٢) المجلد السابع ؛ ص ١٩٦ .

(٣) أعمال كيركجارد ؛ المجلد الرابع ، ص ٢٣٠ .

(٤) أعمال كيركجارد ؛ المجلد الثالث ، ص ١٢٩ .

إلى التفوق على نفسه ، إلى الوصول إلى حدود المجهول . وهذا المجهول لا يمكن بحسب تسميته أن يكون هو الإنسان ولا أن يكون شيئاً باطناً فيه أو فى العالم المحيط به — إنه لا يمكن إلا أن يكون هو الله . ولكن من المستحيل البرهنة على وجود الله . فإن كان الله غير موجود فمن المستحيل إثبات ذلك . أما إن كان موجوداً ، فمن الحمق محاولة إثباته (١) . لاسبيل إذن إلى البرهنة على الوجود . ولكننى حين أسقط البرهان ، أجد الوجود أمامى . فالفكر إذن يصطدم على الدوام بحدود هذا المجهول ، دون أن يصل إليه أو يكف عن محاولة الوصول إليه . هذا الفشل وهذا السقوط الذى يتردى فيه العقل هو نفسه ما تريده المفارقة . وهذا الفهم العاطفى « للعالى » هو العقيدة والإيمان .

ومع أن كامى يعلن إعجابه باكتشاف كيركجارد للمحال ، إلا أنه يرفض النتيجة التى يرتبها هو وشيستوف على هذا الاكتشاف ، ونعنى بها القفزة التى يقوم بها إلى المسيحية ، ويأخذ عليه أنه جعل المحال معبراً للعالم الآخر ، وقدم العقل قرباناً على مذبح الدين ، وانتزع الأمل من بين مخالب الموت . هذه القفزة التى يقفزها كيركجارد من المحال إلى « المرحلة » الدينية هى التى يسميها كامى بالانتحار الفلسفى ، لأنها تريد أن تعلو على المحال الذى يريد هو أن يصمد فيه ، وتنكر العقل الذى يظل هو وفياً له .

وهذا هو نفس الموقف الذى يأخذه كامى على كافكا فى مقاله الذى يختم به أسطورة سيزيف . ذلك لأن الطريق الذى يقطعه البطل عند كافكا هو الطريق الذى يسير من الحب الواثق إلى تأليه المحال . وفى ذلك يقتفى كافكا أثر كيركجارد ، ولا يستطيع مثله أن يحيا بغير أمل .

أما الفيلسوف المتصوف الروسى الوجودى ليون شيستوف — وقد أثر بكتابه الهام كيركجارد والفلسفة الوجودية (٢) على تفكير كامى — فهو أيضاً يجعل المحال مَعْبَراً إلى الله . وإذا كان الله عند شيستوف يحف به التناقض ويبعد به الغموض ، فذلك هو الدليل على أنه يتجاوز كل المقاييس العقلية المحدودة . وموقف التسليم بالمحال من

(١) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٣٣ .

(٢) كيركجارد والفلسفة الوجودية ، باريس ١٩٣٦ .

جانب شيستوف وكيركجارد يحمل البرهان على التنكر لحقيقة المحال ، إذ يجعلان منه نقطة يقفزان منها إلى الأبدية ، وجسراً يعبران عليه إلى العقيدة ، والأمل ، والعلوّ (ترانسندنس) .

ويستطرد كامى بعد مناقشته لهذين المفكرين الدينيين فيشتد فى هجومه على فيلسوفى الوجود الحقيقيين ، ونعنى بهما ياسپرز و هيدجر . فتأثره بهما ضئيل ، وموقفه منهما هو موقف النقد والرفض . فهو يحتدّ فى هجومه على ياسپرز ، ولا يختص هيدجر إلا بنظرة جانبية عابرة . فهو عنده «أستاذ الفلسفة » الذى «مَذْهَبَ»الوجود وبناه على مقولات محدّدة كالقلق والهمّ والوجود — للموت والوجود— فى — العالم . . إلخ ، فى لغة شاقة معقّدة باردة . ومع ذلك فقد وجد الشعور بالمحال فى أستاذ الفلسفة هذا من يعبر عنه لأول مرة تعبيراً محدداً فى بناء تصورىّ شامخ . والواضح من حديث كامى أنه توقف عند هيدجر فى مرحلته الأولى (التى يمثلها على الأخص كتاباه ، الوجود والزمان ، وكانْت ومشكلة الميتافيزيقا) ولم يجد عنده الصبر الكافى لتتبعه فى مرحلته الأخيرة (التى تمثلها تحليلاته لاشعار من هُولْدرْلين وتفسيره لفلسفة نيتشه واشتغاله بفلسفة اللغة) ، التى اقترب فيها من الشاعر والفنان ، وراح يدخل شيئاً فشيئاً فى عالم صوفىّ متدثر بالضباب ويسير على طريقته فى الدرب الموصّل إلى المتعالى أو الوجود Das Sein كما يحب أن يسميه . إن الوجود عند هيدجر هو العلوّ . والإنسان كما تقول عبارته المشهورة ، هو راعى الوجود الذى يتخفّى حيناً ويتكشف حيناً آخر . وكل محاولات هيدجر « لتحطيم » تاريخ الميتافيزيقا الغربية التى أرادت على اختلاف مراحلها أن تفسر العالم والإنسان عن طريق ماهية أو مبدأ ثابت (قد يكون هو الواحد أو المتعدد ، وقد يكون هو المثال أو الطاقة ، وربما كان هو الأنا المطلقة أو الروح المطلق أو إرادة القوة . . . إلخ) نقول إن محاولات هيدجر هذه تنتهى بقفزة إلى ما يسميه بالوجود .

هناك الليل الكونى الذى ينتظر فيه الإنسان أن يتفتح الوجود ويتجلّى له من جديد ، أى ينتظر من العالى أن يكشف عن وجهه ويمزق أستار الظلام .

والحقيقة أن فلسفة ياسْبِرَزْ التى تضرب بجذورها فى فلسفة نيتشه وكيركجارد ، وتقوم على أساس من نظرية المعرفة عند كانْت لابد أن تثير الحيرة فى نفس كاتب فنان مثل كامى .

والمحال يقابلنا فى مواضع كثيرة من كتابات ياسپرز . إنه يحدد موقفه اللاعقلى حين يقول مثلا إن الوجود هو ما يوجد فى علاقة مع نفسه وعن طريق ذلك مع العلوّ أو المتعالى وليس فى استطاعة الإنسان أن يتحدث عن الوجود فى عبارات موضوعية محددة ، بل أقصى ما يستطيعه هو التعبير عنه بإشارات ذات دلالات متعدّدة ، لا نتبيّن حقيقتها إلا فى التحقق الوجودىّ المعيّن. ووجودنا يتميّز بالموقف الحدّى أو النهائىّ Grenzsituation الذى يسميه بالفشل ، والذى يُجرب الإنسان فيه عجزه الوجودىّ ، ويفصح فيه المطلق عن نفسه فى رموز أو شفرات ، ويتجلّى فى صور من « الشامل » تصعد على سلّم السموّ شيئاً فشيئاً. والشامل Das Umgreifende ، مثله فى ذلك مثل المحال ، حاضر فى الذات والموضوع على السواء والموجود Dasein ينطوى على الرغبة الدائمة فى تجاوز ذاته والعلوّ عليها[1] . والإنسان وحده هو الذى يحيا تجربة الموت ويحسّ بقصور كل ما هو موجود ، عن طريق إحساسه بتناهيه أو محدوديته الناقصة التى تتبدل عليها السعادة والشقاء . وحيثما بقيت هذه التجربة مفتقرة إلى التوضيح الفلسفىّ ، وظلّت الصور الأخرى من « الشامل » محتجبة عن الإنسان . بقى وجوده « مجرد وجود » لا أصلا ومنبعاً . فإذا سألنا عن المنبع أو الأصل الذى ينبثق منه الوجدان . لجأ ياسپرز إلى القفزة لتوضيح مراده : « إنه قفزه ، لأن أصلا آخر غير الوجود هو الذى يبدأ فى الظهور »[2] . ويجد ياسپرز فى فلسفة كانت الترنسندنتالية[3] تأكيداً لفكرته عن الوجدان على وجه الإطلاق. فقد وجد أن الإنسان يستطيع ما بقى فى ظل « الشامل » أن يكون سبيلا إلى الحقيقة ، ولكنه يرتدّ إلى العكس من ذلك تماماً بمجرّد أن ينزلق إلى الطموح المطلق . وليس الوجدان ساكناً فى ذاته ولا مغلقاً على نفسه ، ولكنه يتجاوز نفسه ويعلو عليها باستمرار .

ولعل هذا العلوّ Transzendenz الذى تدور حوله فلسفة ياسپرز هو ما أثار نقد كامى . فياسپرو عنده مثل على الفلسفة العاجزة المهزومة التى لا تستطيع أن

---

(١) كارل ياسپرز ؛ عن الحقيقة ، ص ٦٢ .

(٢) كارل ياسپرز ، عن الحقيقة ، ص ٦٨ .

(٣) الفلسفة الترنسندنتالية فى هذا السياق بمعنى الفلسفة التى تحدد المبادئ القبلية التى تكون شرطاً لقيام التجربة . (راجع التعليق الذى تناولنا فيه مشكلة العلو أوالترانسندنس على صفحة ١٥٤ من هذا الكتاب) .

تحقق العلو فى مجال التجربة، ولا تستطيع أن تواجه النتيجة المحتومة لهزيمتها ، بل تلتمس مبدأ تبحث فيه عن الخلاص . إنه فى رأيه يتطلب فلسفة « مائعة » لا تملك تحديد نفسها ، لا من الناحية الموضوعية ولا من الناحية الذاتية . ومع ذلك يروح يؤكد أن « الفشل » يكشف وراء كل تفسير أو شرح ممكن عن وجود العلو لا عن العدم . غير أن هذا الوجود العالى الذى يفسّر كل شىء عند ياسپرز لا يصل إليه إلا عن طريق فعل من الثقة العمياء التى تجمع بين العام والخاص فى وحدة غير مفهومة . ووجود العالى هو الأصل الحقيقى لكل ما هو شامل . إنه يعلن عن نفسه فى خلال التراث التاريخى باسم الوجود أو الواقع أو الله ولا يتعدّى أن يكون رمزاً أو استعارة فى كل الأحوال . الأشياء كلها يمكن أن تكون شفرات « للعالى » ومرايا تشف عن وجوده ، ولابد للعالى أن يسير فى هذا الطريق إذا أراد أن يدخل إلى العالم ، ولكنه لن يكون حاضراً فيه حضوراً كلياً . ولن يتيسر للإنسان إدراكه موضوعياً. حتى إذا تم الشعور به ، أمكنه أن يصبح ذلك الذى أستمدّ منه حياتى وأنتهى إليه بموتى[1] . أى أن العالى الذى ينبثق فى وجود الفرد الواحد يصبح هو الله الواحد الشخصانىّ .

وهكذا يصبح المحال . فى رأى كامى ، هو الله (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) كما يصبح العجز عن الفهم هو الوجود الذى يجلو بنوره كل شىء . وإذا كان ياسپرز فى كتابه « العقيدة الفلسفية » يطالب العقل بأن يحتفظ باستقلاله وحريته أمام العقيدة المنزلّة، فهو يتجاوز الموقف الحدّى الذى يقف العقل عاجزاً عنده كما يخرج بفكرته عن العالى (الترانسندنت) على حدود هذا العقل نفسه : « فى هذا العالم الخرب ، الذى تبيّنت فيه استحالة كل معرفة . والذى يبدو أن العدم قد أصبح هو الحقيقة الوحيدة فيه . وأن اليأس قد صار هو الموقف الوحيد الممكن ، نجده (أى ياسپرز) يحاول أن يعثر على خيط أرْيَادْنه، الذى يوصّل إلى الأسرار الإلهية[2] » .

ولكن ما من شىء يجعل هذا الموقف منطقياً عند كامى . فلا عجب إذن أن

---

(١) عن الحقيقة ؛ ص ١١٢ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤١ .

يصفه بأنه قفزة ، شأنها فى ذلك شأن القفزات الأخرى التى تحاول أن تفلت من المحال بدلا من أن تواجهه وتتحداه .

أما هُسَّرْل فيتناوله كامى بالنقد فى شىء من التفصيل ، لا لأثره البالغ على هيِدْجَرْ وماكس شيلر وتلامذتهما وعلى الوجودية الفرنسية على وجه الإجمال فحسب ، بل لأن كامى نفسه قد تأثر به تأثراً شديداً ، لا يقلل منه أنه وقف موقف الرفض من فلسفته الظاهرية . والواقع أن فلسفة هسرل على خلاف الفلسفات الأخرى جميعاً كان ينتظر منها أن تصبح فلسفة فى ظاهرية (فينومينولوجية) المحال، ولعل هذا هو سر وقوف كامى عندها . فهو يصف منهج هِسَّرْلْ فى تحليل الظاهرات الخالصة بأنه « عملية محالة .» وربما لفت انتباهه بوجه خاص أن هُسَّرْل قد تغلب على مشكلة الذات والموضوع ، التى ظلت الفلسفة إلى عهده تحملها على كتفيها كما يحمل المذنب صليبه، ولذلك فقد أيد كامى — كما أيد الفلاسفة الفرنسيون من سارتر إلى مرلوبونتى ، متأثرين فى ذلك بالتراث الديكارتى الذى لا يستطيع أن يخرج عنه متفلسف فرنسى — استبعاد هسرل للانشقاق الأبدى بين الذات والموضوع ، كما اعترف بالبداية التى بدأ منها هسرل ، حيث يقول إنه ليست هناك حقيقة واحدة ، بل جملة حقائق ، وأن لكل شىء حقيقته التى يتجه إليها الوعى كما لو كان جهاز إسقاط ضوئى ؛ وكل الأشياء تتساوى فى اتجاه الوعى إليها اتجاهه القصدى إلى الموضوعات . وهذه « العملية المحالة » كما يسميها كامى ذات جانبين منهجيين ، أحدهما سيكلوجى والآخر ميتافيزيقى . ولو أن فكرة القصد* (وهى من الأفكار الرئيسية فى فلسفة هسرل ، من حيث إنها تجعل من طبيعة الوعى أن يقصد إلى موضوع ، بحيث يكون الوعى على الدوام وعياً بموضوع) احتفظت بجانبها السيكلوجى وحده ، لاحتفظت فلسفة هسرل بطابع فلسفة المحال ، ولاكتفت بوصف عالم من الموضوعات المفردة المفككة التى لا تجمعها رابطة ، ولخلت من المبدأ الواحد الذى تحتاج إليه غيرها من الفلسفات لتفسير العالم . غير أن هسرل لا يقف عند الرد** الأول للظواهر حين يضع الوجود

Intentionalität (*)

Reduktion (**)

الفرديّ للمظاهر موضع التأمل بكل ما فيها من تجارب وأحكام وقيم علمية أو غير علمية بين أقواس ، بل يخطو إلى أبعد من ذلك حين يضع عالم الواقع نفسه بين الأقواس ويصعد على سلّم التأمل المثالىّ إلى الماهيات الثابتة للأشياء . إنه بمحاولته الكشف عن ماهية خارجة عن الزمان لكل شىء على حدة ، يقترب من المثل الأفلاطونية أو من الكليات المعروفة فى فلسفة العصور الوسطى . وبدلا من أن يكشف عن الموجود الواحد الثابت كما عند بارمنيدز أو عن الإله الواحد كما عند كيركجارد ، نجده يضع للأشياء المتعددة ماهيات متعددة تقابلها ، حتى تصورات المخيِّلة من هلوسات وأوهام أصبح لها ما يقابلها من ماهيات ميتافيزيقية ومُثلٍ أبدية . حقاً أنه قد استبعد الحقيقة العالية (الترانسندنس) فى بداية الأمر ، ولكنه عاد فأدخل ما لا حصر له من الحقائق العالية لما لا حصر له من مضمونات الوعى . وهكذا يصبح التسليم بوجود ماهيات أو مثل ميتافيزيقية قفزة جديدة إلى عالم آخر غير هذا العالم ، ويترك الفكر طريق الوضوح ليلقى بنفسه فى أحضان عزاء علوىّ ميتافيزيقىّ . لم يتغيَّر إذن مع هسّرل إلا التسلسل فى ترتيب المجرّد والواقعىّ . أصبح العالم الواقعىّ مجرّد انعكاس لأشكال سماوية على صور أرضية ضاع الإحساس بالموقف الإنسانىّ وحلّت محله نزعة عقلية متأثرة بديكارت تعمّم الواقع المعيّن وتجعل منه ماهية مجرّدة . ولكن هسّرل قد انتهى على الرغم من نزعته العقلية إلى اللامعقولية . وفلسفته تقوم على نفس القلق الذى تقوم عليه فلسفة مفكر دينىّ مثل كيركجارد . « إن الشوق هنا أقوى من المعرفة » . وينتهى كامى فى مناقشته لفسلفة الظاهريات إلى نفس النتيجة التى ينتهى إليها بالنسبة للفلسفة الوجودية :

« من الأمور ذات الدلالة أن الفكر فى عصرنا — ويندر أن يكون ذلك قد حدث لفكر آخر — يسوده الاعتقاد فى لا معقولية العالم اعتقاداً تدعمه الفلسفة ، كما أن النتائج التى ينتهى إليها يغلب عليها التمزق الشديد . وهكذا يعذب الإنسان من عهد أفلوطين إلى ليوم شوقه إلى « الواحد » الأبدىّ، ويفقد العقل وجهه الإنسانى بحنينه الدائم إلى العالى أو المتعالى (الترانسندنس) . ويرجع كامى من بحثه القصير اللاهث الأنفاس لفسلفة هسّرل كما رجع من مناقشته المتعجلة للفلسفات الوجودية بخيبة أمل مريرة . إنها جميعاً تتجاوز حدود العقل المحدود بطبعه . وتسبح به فى

آفاق ميتافيزيقية غامضة ، وتشترك فى ارتكاب الانتحار الفلسفى حين تحاول أن تقهر خوفها وقلقها بالقفزة المميتة فى بحر اللامعقول ، تريد أن تغرق فيه ما تعانى من صراع وما يمزقها من تناقض .

من الضرورى إذن ، لنظل أوفياء للمحال حريصين فى نفسه الوقت على إنكاره ، أن نبقى داخل جدران المحال ، فالخروج منها معناه أننا نقفز « القفزة المميتة » وأننا نقدم بذلك على الانتحار الفلسفى .

ولكن لنعد إلى سؤالنا الأول والأخير : هل تستحق الحياة أن نحياها ؟ يجيب كامى فى أول الأمر إجابة غير مباشرة . إن الإنسان يدخل تاريخه الحقيقى عندما يسأل عن معنى الحياة وهل تستحق أن يحياها أو لا تستحق ؛ أعنى حين يواجه مشكلة الانتحار . وهذا هو السبب الذى من أجله كان المحال وعياً بالموت ورفضاً له فى الوقت نفسه [١] . ورفض الموت معناه إنكار كل ماهية وجوهو متعال ، للمحافظة على المحال والبقاء بين أسواره مع الإصرار على رفضه والتمرّد عليه .

لابد إذن من رفض الانتحار ، لأن الإقدام عليه معناه الرضا بالمحال والاعتراف به . فالحياة ، كما قدمنا ، معناها أن نترك المحال يحيا . وحياة المحال تكون بمقدار رفضنا له وتمرّدنا عليه : « إن المحال يكون له معنى ، بقدر ما يعلن الإنسان عدم موافقته عليه » [٢] . فالاعتراف بالمحال معناه إذن الإقدام على القفزة الوجودية التى قلنا من قبل إن إنسان المحال يرفض الإقدام عليها . وبهذا المعنى أيضاً يكون الحكم بالموت هو الضد المقابل للانتحار [٣] . فالمحكوم عليه بالموت أبعد ما يكون عن الموافقة على المحال أو الاعتراف به ، وأبعد ما يكون كذلك عن الثورة أو التمرّد عليه بالمعنى الذى سنوضحه فيما بعد لكلمة التمرد .

١ — الانتحار إذن ، سواء أكان جسدياً أم فلسفياً ، مخرج فاسد من أزمة المحال ، لأنه باستثناء أحوال نادرة — لا يصدر عن رفض أو تمرد . فالأغلب الأعم أن المنتحر يترك هذا العالم معزياً نفسه بأنه سيعثر وراءه على قيمة أو معنى لم يجدهما

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٥٠ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٧٨ .

فيه . ومعنى هذا ، إن جاز لنا فى هذا المقام أن نستخدم تصوراً من تصورات علم النفس ، أن المنتحر يقدم على الانتحار مدفوعاً بخيبة الأمل . ولكن إنسان المحال إنسان لا يخيب أمله أبداً ، لأنه لا يعرف الأمل أصلا . وإذا كان علينا أن نبحث عن حافز يدفعه على سلوكه هذا ، فهو لاشك التحدّى والعناد défi . فى هذا الانتحار إذن نفى للمحال ، وفى الخروج عن العالم نفى لهذا العالم الذى لا نملك سواه . وقد تعلّمنا أن وفاء الإنسان لقدره [١] ، بل عزته وشرفه الميتافيزيقى [٢] يحتمان عليه أن يؤكد ذاته فى مواجهة المحال ، ويجعلان واجبه فى احتمال محالية العالم والإصرار على رفضها فى آن واحد .

٢ ـ الانتحار بطبيعته عجز عن الاحتمال ، وتخلّص من الموقف : وهروب من جدّية السؤال الفلسفىّ الوحيد الذى بقى للفلسفة أن تسأله [٣] (هل تستحق الحياة أن نحياها ؟) ، أعنى من فعل التفلسف نفسه . ورفض الانتحار معناه أن يصرّ الإنسان على ضرورة السؤال ، وأن يعيش فى إشكال وتساؤل دائمين هما لبّ الفلسفة نفسها ، وقوام الحرية .

٣ ـ لا الانتحار الفلسفى إذن (وهو تسمية أخرى للأمل) ولا الانتحار الجسدى هما الحلّ الصحيح الذى يراعى معطيات تجربة المحال . فمع الانتحار الفلسفىّ يختفى موضوع هذه التجربة الرئيسىّ ، وهو المحال ، ومع الانتحار بالجسد يختفى الوعى الذى لا تكون تجربة بدونه ، باختفاء الوجود نفسه . فى الانتحار الفلسفىّ يبقى الوعى موجوداً ، لكن الأمل يسقط فجأة على الأسوار التى اصطدم بها الوعى فتبدو شفافة (وكأنه يهوّن من عذاب السجن المعتم الذى آثرنا بمشيئتنا أن نعيش بين جدرانه) . هنالك يصبح اللامعقول شيئاً يمكن تمثله أو التجاوز عنه ، وبذلك يختفى اللامعقول نفسه . فإذا سلب الوعى موضوعه تفكك وذاب ، وارتدّ إلى الحالة اللاواعية التى تسود حياة كل يوم ، أو التمس الراحة فى المتعالى (الترانسندنس) أيًّا كان شكله وطبيعته . وفى كلا الحالين يتخلّى الإنسان عن الحقيقة الوحيدة

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٤٨ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

الواضحة البينة التى يملكها [١]، ويخون أشدّ العذابات تمزيقاً للقلب[٢] ، ونعنى به المحال . إن الانتحار الفلسفىّ يسوقنا إلى الليل الذى يسوقنا إليه الانتحار الجسدى[٣].

٤ — رأينا فى الصفحات السابقة كيف أن كامى لا يكاد يعتقد فى شىء اعتقاده فى حقيقة التجربة الحيّة المعاشة : « الخطوط الناعمة على هذه التلال ، ويد المساء على قلبى المهتاج تعلّمنى أكثر بكثير . »

هذه الأخلاق التى تفرض على الإنسان أن يحيا فيستنفد الحياة ، أخلاق الكم التى تعنى بالامتلاء والتحقق والوجود الجسدىّ والتى تعبر عنها « نماذج المحال » خير تعبير هى الآن النتيجة الضرورية المترتبة على الاختيار الذى وقع عليه الإنسان فى إجابته على السؤال الأساسىّ : هل تستحق الحياة أن نحياها أو لا تستحق ؟ هذه النتيجة تعبر عنها هذه الكلمات : تعاش الحياة خير ما تعاش بمقدار ما تخلو من المعنى [٤] . هذه « الميتافيزيقا » (إن جاز لنا أن نستخدم هذه الكلمة ، معتمدين على أن إلغاء الميتافيزيقا هو فى حد ذاته موقف ميتافيزيقى) التى تؤمن بالحاضر المباشر قد قضت على منطق الانتحار القضاء الأخير .

٥— ما هو إذن المخرج الصحيح من أزمة المحال ؟

فى العبارة الأخيرة الجواب عن هذا السؤال . إننا نستطيع الآن أن نعبر عنه على سبيل المفارقة فنقول : المخرج الصحيح من المحال هو فى البقاء فى المحال . وبذلك يكون هذا الحل الصحيح هو الذى يراعى عنصرى تجربة المحال ويحافظ على طرفيها ، الوعى من ناحية والمحال من ناحية أخرى [٥].

إن إجابتنا تكون منطقية حقاً إذا قلنا فيما يتعلّق بالانتحار الجسدىّ : إذا كانت الحياة مجرّدة من كل معنى ، فإننى أنتزع حياتى بيدى . ولكن هذه الإجابة لا تتفق مع تجربة المحال[٦] ، لأنها تلغى أحد طرفيها ونعنى به الوعى .

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١١٦ .
(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٣٨ .
(٣) روبير دو لوبيه ، ألبير كامى ، ص ٢١ — ٢٢ .
(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٣٦ .
(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٦ .
(٦) أمانويل مونييه ، ألبير كامى أو نداء المقهورين ، ص ٤٤ .

أما فيما يتعلّق بالانتحار الفلسفيّ (أو الأمل) فإن من يقدم عليه يتهرّب من المحال أو اللامعقول ويقفز فوق أسوار المحال ، وكان من واجبه أن يتشبث بالحياة بينها .

إن المحال ـ كما قلنا ـ يدين بنشأته للتمزق والشقاق الديالكتيكيّ بين الإنسان الذى يسأل والعالم غير المعقول الذى يصمت فلايجيب[١] ، بين الوعى وبين اللامعقول . فالمخرج الصحيح من أزمة المحال لابد له إذن من أن يراعى عنصرى هذه العلاقة الديالكتيكية وأن يتمسك بأقصى حدّ من التوتر ، أعنى بالمحال نفسه[٢] .

وإذن فكل مخرج من أزمة المحال ، سواء أكان هو الانتحار الفلسفيّ أم الانتحار الجسديّ ، أو كان هو العدمية المطلقة (التى سنجدها عند كاليجولا) إنما يلغى المحال نفسه ويحطم كل أساس تقوم عليه الحياة .

فالحياة فى المحال معناها الحياة فى تمرّد متصل ، فى مواجهة الإنسان المستمرّة لظلمته[٣] .

(ح) الحرية :

رأينا كيف أن مشكلة الانتحار تضعنا فى موقف الاختيار الحاسم الذى يطالبنا بأن نقرر إن كانت الحياة تستحق أن نحياها أو لا تستحق ، أى أنها تضعنا أمام مشكلة الحرية وجهاً لوجه ، حين تضعنا أمام إمكانيات مختلفة علينا أن نختار بينها.

من الواجب علينا قبل أن نناقش مشكلة الحرية أن نبادر بالقول بأن إمكانية الاختيار هذه لا تسبق القرار الحاسم الذى قد نتخذه سبقاً قبلياً ، بل الأولى أنها معطاة مع السؤال نفسه عن الحرية ، إذ أن القرار هنا ليس رأيا نظرياً بل موقف عملى يقتضى منا أو نحيى أو ننزع عنا رداء الحياة .

لنتذكر مرة أخرى أن كامى لا يريد أن يعرف شيئاً عن الأسئلة والمشكلات الميتافيزيقية ، بل يذهب مذهباً تجريبياً ـ ظاهرياً خالصاً : « ليس لى شأن بمشكلة الحرية الميتافيزيقية . . . إننى أستطيع فحسب أن أجرّب حرّيتى . إن مشكلة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٤٥ .
(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٨ — ٧٩ .
(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٧٧ .

الحرية فى ذاتها مشكلة لا معنى لها [١] .

والحق أن من المستحيل من وجهة نظر كامى أن تؤسّس الحرية على المستوى الميتافيزيقى ، إذ أن ذلك لابد أن يعود به بالضرورة إلى الله ، وهو ما يعدّ فى رأيه نفياً للحرية : « نحن نعرف البديل Alternative القديم : « إما أننا لسنا أحراراً ، والله القدير على كل شىء هو المسئول عن وجود الشرّ ، أو أننا أحرار ومسئولون والله ليس قديراً على كل شىء [٢] » . وليس من العسير علينا أن نرى من ذلك كيف أن كامى يجعل من مشكلة الحرية مشكلة أخلاقية ، تُعنى بالفعل والسلوك أكثر من عنايتها بالماهية والمصير .

يرى كامى أن الحرية مطلقة . إنها تنبثق فى نفس اللحظة التى يبدأ الإنسان بها وجوده ، لا بل هى وجوده نفسه . ذلك أنها لا تقوم على أساس انطولوجى ليست لدينا به أية خبرة أو تجربة (لم يكن كامى فى هذه المرحلة قد وصل بعد إلى تجربة التضامن التى سنتحدث عنها فيما بعد والتى سيؤسس فيها وجود « الأنا » على وجود « النحن ») كما أنها لا تقوم على أساس من وجود الله والإيمان بهذا الوجود ، إذ أن ذلك سيؤدى به إلى المفارقة السابقة التى لا سبيل إلى حلّها .

إن الإنسان الذى يعيش فى المحال يعرف ، منذ اللحظة التى يعى فيها وجوده ، أنه حتى هذه اللحظة لم يكن حرّاً [٣] (مثل مرسو بطل قصة الغريب التى سيأتى الحديث عنها) ، وأن حريته كانت حرية فاسدة (مثل كاليجولا ، فى المسرحية المعروفة بهذا الاسم) . ولما كان كل شىء يبدأ بالوعى وجوده الحق ، ويتلقّى من الوعى وحده كل ماله من قيمة [٤] ، فإن الحرية تبدأ كذلك مع صحوة الوعى : « إن العودة إلى الوعى ، والخلاص من النعاس اليومىّ ، يمثلان الخطوتين الأوليين على طريق الحرية المحالة [٥] » .

إن إنسان المحال يعلم الآن أن عليه ، لكى ينظم حياته . أن يعطيها معنى .

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ .
(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ .
(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٨٢ .
(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٨٢ — ٨٣ .
(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ ، ٨١ .

وهو يعلم أنه لن يصل إلى ذلك حتى يضع لها حدوداً تقف عندها . لا غنى إذن عن رفض تلك « الحرية في ذاتها[١] » ، التي لا تستمد وجودها إلا من حقيقة شاملة تؤسسها . والتي تقوم على الخضوع لقيمة من القيم[٢] ؛ أي التي لا تعني إلا إلغاء الحرية كما يفهمها كامى إلغاء تاماً . الحرية الميتافيزيقية إذن، إلى جانب عدم فعاليتها ، حرية غير مفهومة . إذ أن الوجود نهب للموت . والموت هو الواقع الذي لا مفرّ منه ولا حيلة فيه[٣] . أضف إلى ذلك أن هذه الحرية حرية لا أخلاقية ، لأنها حرية العبيد[٤] . فالرأى عند كامى أن الإنسان يفقد حريته ومسئوليته الشخصية حين يخضع لمذهب أو يدين بدين أو يتقيد بأيديولوجية معينة . إنه في هذه الحالة لا يملك نفسه ، كما كان العبيد في الأزمنة القديمة لا يملكون أنفسهم[٥]. وبدلا من أن يحمل مسئوليته على كتفيه ، يجد نفسه محمولا من نظام سابق مفروض متواضع عليه .

إذا كان للحرية من وجود على الإطلاق فوجودها في المظهر Le Paraître : « إن المظهر يصنع الوجود[٦] » . ولما كانت الحقيقة بحسب تعريفه لها عقيمة ، فإنها لا تستطيع أن تؤكد حريتي ولا أن تنفيها . وهذا هو السبب الذي يجعل الحرية في نظره نوعاً من أنواع التحدي الذي يرى من واجبه أن يقف أمامه وجهاً لوجه . وأن يثبت ذاته بإنكاره لها .

---

(١) سنرى فيما بعد كيف يغير كامى موقفه ، وكيف سيعترف بأن جوهر الحرية في الخضوع لقيمة من القيم ، وذلك عند معالجته لمشكلة التمرد الذي يدرك حدوده المرسومة له . هذه القيمة التي يشارك فيها أبناء الإنسان جميعاً . ونعني بها الطبيعة الإنسانية . هي التي ستعين للفعل حدوده التي لا ينبغي له أن يتخطاها ، مما سنتناوله بعد بالتفصيل .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٨١ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٨١ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٨٣ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١١٠ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٦ .

حقائق الجسد

(ا) المعرفة الحسية فى « أعراس » (ب) المعرفة
(حـ) استطيقا الخلق بلا صباح .

(آ) المعرفة الحسية فى « أعراس » :

« بعيداً عن الشمس ، والقبلات ، والعطور المثيرة يبدو لنا كل شىء بلا معنى »[1] هذه الشمس التى يمجدها كامى فى عمله المبكر الثانى « أعراس » Noces هى بريق وعدم (لنذكر أن المحال سيوصف فيما بعد فى « أسطورة سيزيف » بأنه نور بغير بريق[2] ») لكن هذا النور الباهر ليس هو كل شىء . إن الموت حاضر دائماً هناك . إنه يلقى ظله على روعة البحر والنور والسماء . والعرس عرس النور والظلال ، وزواج الحياة والموت .

فى جو البحر الأبيض تتفتح هذه المعرفة الحسية التى نتحدث عنها . وعلى شاطئ هذا البحر ، فى الجزائر ، يعيش « شعب من البربر » يجد فى الحاضر المباشر الحقيقة الوحيدة التى أعطيت للبشر . هذا الشعب الذى يعيش فى الحاضر بكل ما فيه من إرادة الحياة شعب لا يعرف الأساطير ولا يعلل نفسه بالعزاء . لقد وهب نفسه بكليتها للأرض ، فهو أمام الموت عاجز بغير سلاح . الواقع الوحيد عند هذا الشعب وعند كامى هو الواقع الأرضى[3] . والحقيقة لديه هى تلك التى يمكن القبض عليها باليدين[4] . هذا الشعب الجزائرى هو الذى يتيح لكامى أن يدرك اليقين الأوحد الذى يملكه ، يقين اللحم والجسد[5] : « بين هذه السماء وبين الوجوه التى ترنو إليها لا يوجد مكان للأساطير أو الأدب أو الأخلاق أو الدين ،

---

(١) أعراس ، ص ١٥ .
(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٥ .
(٣) أعراس ، ص ٥٩ .
(٤) أعراس ص ٦٠ ، أسطورة سيزيف ص ١٢٢ .
(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ .

بل للأحجار والأجساد والنجوم والحقائق التى يمكن للإنسان أن يقبض عليها بكلتا يديه[1] » .

إن كامى يضفى على الجسد أعظم قدر من الأهمية . فالجسد عنده هو الحقيقة البينة الخالصة ، التصور المباشر المتعين ، والمعطى اليقينىّ الذى لا سبيل إلى الشك فيه . وكلما تناول مشكلة القيمة وجدناه يفضل القيمة الجسدية التى يقدمها وجه أو يد على تلك التى تكمن فى فكرة من الأفكار . إن الوجود فى المحل الأول حياة . والإنسان هو قبل كل شىء التأكيد الحىّ لكل ما هو حىّ[2] . والحياة هى المعطى المباشر التى لا تبرر شيئاً ولا ينبغى أن تفسّر بشىء من خارجها . فالحياة التى تؤكدّ ببساطة ، بغير أن تتضمن قيمة أخرى سوى قيمة الحياة نفسها ، لون وطاقة ؛ وما من وصية تسير عليها اللهم إلا أن تتفتح هذه الطاقة و «لا ترفض شيئاً من الحياة».[4]

إن الإنسان ، وهو الكائن المحدود بطبيعته ، لا ينبغى له أن يطالب الكلىّ الذى لا سبيل له إلى الوصول إليه[5] : « ليس فى مقدورى أن أدرك شيئاً إلا فى الحدود الإنسانية . إن ما ألمسه وما أحس بمقاومته هو وحده الذى أفهمه[6] . » وعلى الإنسان كذلك أن يقنع « بحقائق اللحم والجسد » ، التى لا يستطيع أحد أن ينكرها[7] . نقول « الحقائق » متعمدين ، لنؤكد بذلك أن كامى لا يؤمن بحقيقة ما من بين حقائق أخرى ، ولا بالحقيقة الواحدة فى ذاتها ، بل بحقائق كثيرة متعددة : « فى علم النفس كما فى المنطق توجد حقائق ، ولكن الحقيقة لا وجود لها . « هذه الحقائق لا تستمد » صدقها من تقنين العقل ، بل من الحساسية . وهذه الحساسية هى التى تجعل لكل شىء حقيقته . « من نسمة المساء إلى هذه

---

(١) أعراس ، ص ٦٠ .

(٢) بينما يحرص الأب بانيلو (فى رواية الوباء) على نجاة الأرواح ، نجد الدكتور ريويتادى قائلا : « نجاة الأجساد ! » .

(٣) الصيف ، ص ١٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٨٥ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٣ .

(٦) الصيف ، ص ١٨٩ .

(٧) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

اليد التي تلمس كتفي (١) » . وبذلك يتحوّل الوعى إلى مجموعة من الإحساسات الخالصة التي تكفى نفسها بنفسها ، وتتيح لكامى أن يقول : « شعرت بفرحة غريبة فى قلبى ، هى هذه الفرحة التى تولد من وجدان هادئ . »(٢)

ونسأل أنفسنا ما طبيعة هذا الوجدان أو هذا الوعى ، فنعود من جديد إلى الدور الهام الذى يلعبه الجسد . فالوعى هنا وعى بالجسد أعنى أنه ليس ذلك الوعى الذى يعى نفسه ، أو يجعل من ذاته موضوعاً لذاته . إنه يسقط على الأشياء كالمصباح السحرىّ فيجردها من أقنعتها ، وهناك يستطيع أن يلتقطها فى بساطتها وسذاجتها الأولى (٣) . إنه إحساس خالص ، ولحظى . وإذا كان وجود الإنسان فى العالم وجوداً جسدياً محضاً ، كانت حقيقته كذلك حقيقة مقضياً عليها بالموت والفناء : « فيم تنفع حقيقة لم يكتب لها أن تموت ؟(٤) » وكانت السعادة التى ينشدها فيلسوف مثل أفلوطين فى الاتحاد مع الواحد (٥) هى التى ينبغى علينا أن نلتمسها فى الا تحاد مع النعم الزائلة والخيرات الصغيرة على هذه الأرض . ذلك أن هذه النعم والخيرات ، وإن يكن مآلها إلى الفناء ، فهى الشيء الوحيد الذى يملكه الإنسان الذى لا يخدع نفسه (٦) . ويكفى الإنسان أن يحرّر نفسه من جميع الأوهام الميتافيزيقية لكى يصل إلى السعادة الخصبة الحقيقة .

هل نحن الآن فى حاجة إلى السؤال عن الهدف من هذه المعرفة الحسية ؟ . إن الهدف الوحيد منها هو الإنسان . الإنسان المتعين المحسوس الذى يستحق أن يكون سعيداً ، لا بل من واجبه أن يكون سعيداً . وهو نفس الإنسان الذى يراه

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٦٣ .

(٢) أعراس ، ص ٢٤ .

(٣) أعراس ، ص ٨١ .

(٤) أعراس ، ص ٨٠ .

(٥) أعراس ، ص ٩٠ .

(٦) ليس من العسير أن نتبين من هذا كله كيف أن كامى فى وصفه للظواهر الخالصة لا يغادر المجال الفينو منيولوجى (الظواهرى) . ومع ذلك فى استطاعتنا أن نسمى منهجه بالظاهرية التجريبية تمييزاً لها عن منهج هسرل الفينو منيولوجى الذى يهتم بوصف الظاهرات الخالصة ليصل منها إلى الماهيات أو الحقائق الأولى فى الشعور . وجدير بالذكر أن كامى يسير فى كتبه ، وبخاصة فى كتابه « أعراس » على نفس منهج هسرل الفينو منيولوجى كما يفهمه هو نفسه وينقده فى كتابه « أسطورة سيزيف ص ٦٣ — ٧٢ » .

بعينيه ويلتقى به على قارعة الطريق : « هنا عيون وأصوات أولئك الذين يجب علىّ أن أحبهم[1] » .

إن كامى يرفض كل حقيقة موضوعية ، إما عن يأس من العثور عليها ، أو امتناع عن محاولة البحث عنها على وجه الإطلاق . ورفضه هذا نابع من امتناعه عن تجاوز الأرضىّ المحسوس ، وتخطى الواقع المعين : وإصراره على البقاء داخل الحدود الإنسانية . وهذا الرفض من ناحية وهذا الإصرار من ناحية أخرى لا يرجعان إلى صلف أو كبرياء بقدر ما يرجعان إلى الخوف من الخداع وخيبة الأمل . إن كل ما يريده الآن هو أن يقيم عظمة الإنسان على يقين عقلىّ بأن العالم « لامعقول » .

على هذه المفارقة Paradoxe المعذبة المتكبرة يؤسس كامى موقفه فى المعرفة ، وبخاصة فى المرحلة الواقعية بين عامى ١٩٣٥ و ١٩٣٧ ؛ أى فى الفترة التى وضع فيها كتابيه المبكرين« الظهر والوجه » و « أعراس » . ولما كان لهذه المعرفة الحسّية أثرها على جميع أعماله التالية ، فسوف نلخص لحظاتها الأساسية كما عبر عنها بوجه خاص فى « الأعراس » :

١ ــ الحضور ، أو الواقع الحاضر والمباشر .

٢ ــ السعادة (التى يمكن أن يؤدى إليها نوع من الاتصال فى اليأس والعذاب) .

٣ ــ الحياة هى القيمة الأولى والأخيرة للحياة .

٤ ــ نقاء القلب والبراءة (وهى واضحة فى كل أعمال كامى وبخاصة فى أعماله القصصية والمسرحية) .

٥ ــ حتمية الموت .

٦ ــ انقطاع الأمل (مما لا يدلّ بعد على اليأس . فالأمل خطيئة ترتكب فى حق الحياة) .

٧ ــ رفض العالم اللامعقول ، بغير العزوف عنه (وسنستبدل هذه الكلمة بكلمة أخرى فيما بعد ونعنى بها التمرد) .

---

(١) الظهر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٢) شارل موللر ، أدب القرن العشرين والمسيحية ، المجلد الأول ، صمت الله ، باريس الطبعة السابعة ، كاسترمان ، ١٩٥٨ ، ص ٤٤ .

٨ ـ تأكيد محدودية الإنسان (مرسو ، بطل قصة الغريب التى سيأتى الحديث عنها والذى يظل حتى صدور الحكم عليه بالإعدام فى مجال الحسّية الذى تصفه الأعراس ، هو خير تعبير عن هذه المحدودية الواعية بنفسها) .

(ب) المعرفة :

يبادر كامى فى بداية « أسطورة سيزيف » فيعلن أنه سيتناول الإحساس بالمحال باعتباره نقطة بداية[١] ، وشرًّا عقليًّا أو مرضاً روحيًّا[٢] mal de l'ésprit يريد أن يصفه فى حالته الأولية الخالصة ، أعنى بغير الرجوع إلى أية معتقد أو أية ميتافيزيقا . ولكننا نعلم الآن أن كل رفض للميتافيزيقا هو فى حدّ ذاته موقف ميتافيزيقىّ . وقد عرف كامى ذلك بنفسه . ألا يقول إن المحال هو الحالة الميتافيزيقية للإنسان الواعى ؟[٣] ألا يقول أيضاً إن لكل شعور عالمه وأن هذا العالم إنما يدل على موقف عقلى وميتافيزيقىّ ؟ ألا يعبر صراحة فى سياق حديثه عن منهجه الذى يعدّ كل معرفة حقيقية أمراً مستحيلا إن المناهج تنطوى على مواقف ميتافيزيقية ؟[٤] .

ويحرص كامى على ألا يقع فى متناقضات المثالية فيعلن أنه لا ينكر الميتافيزيقا ولكنه لا يستطيع أن يتذوق لها طعماً ، وأن المشكلات الميتافيزيقية لا تهمه فى قليل أو كثير . فلو سأله سائل عن السبب لأجاب بأنها تتجاوز حدود تجربتى الحسّية المباشرة كما تتجاوز ملكتى الفكرية . على أننا لا نستطيع أن نفهم هذا الرفض المسبق لكل ميتافيزيقا ، (وهو الذى لا يعنى إلغائها أو نفيها لأن المرء لا يرفض ما ليس له وجود) حتى نوضح موقفه من المعرفة على وجه الإجمال .

يؤكد كامى تأكيداً أوليًّا سابقاً على كل مناقشة أو استنتاج أن من المستحيل على الإنسان أن يصل إلى أية معرفة حقيقية[٥] : « أىّ إنسان أو أى شىء أستطيع

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٣ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٣ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٦ .

أن أقول عنه « إننى أعرف هذا ! »[١] وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يعرف العالم ككل ، فهل فى وسعه أن يعرف أجزاء منه ؟ إن كامى سيجيب بلا ، ذلك أن معرفتى كلها تتوقف عند المعطيات المباشرة التى تزودنى بها تجربتى الفردية المحسوسة. وليس فى استطاعتى أن أدرك شيئاً ما لم يكن واقعاً داخل الحدود الإنسانية[٢] : « القلب فى باطنى أستطيع أن أحس به ، ومن ذلك أستنتج أنه موجود . والعالم أستطيع أن ألمسه ، ومن ذلك أيضاً أستنتج أنه موجود . بذلك تتوقف معرفتى كلها[٣] . »

ليس هذا فحسب . بل إن الإنسان لا يستطيع حتى أن يعرف ذاته ، وقد يظل حياته فى غربة دائمة عن نفسه[٤] . إن مسعاه إلى الوضوح سيخيب دائماً ، وشوقه إلى المطلق والوحدة لن يتحقق أبداً . لا العلم ولا الفلسفة يستطيعان أن يعطياه الحقيقة . إنهما عاجزان عن معرفة الموجود بما هو موجود . كلاهما يقف عند مستوى الظواهر . والنظريات العلمية والمذاهب الفلسفية لا تستطيع إلا أن تدرك العلاقات التى تربط هذه الظواهر بعضها ببعض . إن معرفة العالم ومعرفة الفيلسوف كلاهما مرفوض ، فكلاهما عاجز عن تحقيق مسعاه نحو الوحدة ، عقيم لا يملك أن يشبع شوقه إلى المطلق : « لو عرف الإنسان أن الكون يمكنه أن يحب وأن يتعذب ، لكان فى ذلك السلام لقلبه[٥] . وليس فى هذه العبارة شىء من النزعة التشبيهية بالإنسان (أنثروبومورفية) ، بل كل ما فيها هو أنها تنكر على العقل كل مقدرة على اكتشاف العلاقات الموضوعية التى تربط بين الأشياء وردها إلى الوحدة التى تفسر كل شىء .

شوق الإنسان إذن إلى الوحدة والمطلق ، ومسعاه نحو الوضوح والترابط باقيان فى عالم كل ما فيه لا معقول . هذا الشوق وهذا المسعى مرتبطان بعجز العقل

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .
(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٣
(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .
(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .
(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٣٢ .

عن ردّ العالم إلى مبدأ واحد ينتظم جميع الظواهر المتعددة المتغيرة : لو استطاع الفكر أن يكتشف فى الانعكاسات المتغيرة للظواهر علاقات أبدية تجمعها وتجمع الفكر تحت مبدأ واحد لأمكننا أن نتحدث عن سعادة ينعم بها العقل[1] . »

إن نشدان الوحدة والمطالبة بالوضوح يوقعان العقل فى متناقضات لا آخر لها[2] وكل زعم يذهب إليه الفكر إنما ينفى الفكر نفسه . ولتوضيح ذلك يستند كامى إلى أرسطاليس ، ويورد هذه الدائرة المفرغة[3] التى تفض فى رأيه كل نزاع : كل شىء صادق أو كل شىء باطل . ولكن ليس من العسير أن نلاحظ أنه إذا كان كل شىء صادقاً ، فإن التأكيد المضاد يكون بالضرورة صادقاً ، وهو تناقض . فإذا أكدنا على العكس بأن كل شىء باطل ، لتحتّم بالضرورة أن يكون هذا التأكيد نفسه باطلا . فإن أردنا أن نخرج من هذا المأزق ورحنا نؤكد أن هنالك فى الوقت نفسه ما هو صادق وما هو باطل لكان علينا بالضرورة أن نقرّر بوجود عدد لا حصر له من الأحكام الصادقة والأحكام الباطلة ، مما يترتب عليه أن تفلت الحقيقة دائماً من أيدينا . وبعبارة أخرى فإن الحقيقة أما أن تكون مطلقة أو لا تكون ، والحقيقة موجودة أو لا وجود لها على الإطلاق : « إننى أريد كل شىء أو لا شىء[3] » .

نستطيع من ناحية أن نرى فى وضوح كيف أننا لا نستطيع هنا أن نتحدث عن فكر متواضع يعرف حدوده ، حتّى بعد التقائه بالواقع المحسوس وعزمه على أن يضع لنفسه هذه الحدود . إن الإنسان فى حاجة إلى المطلق ؛ فلابد له أن يكون هو نفسه مطلقاً ؛ إنه يطالب بالحقيقة ، فلابد له إذن أن يحصل على الحقيقة . ولكن الإنسان ليس هو ما يطلبه ويشتاق إليه ، فطلبه وشوقه إذن باطلان ، أو هما على الأقل متكبران مغروران[4] .

ومن ناحية أخرى نجد أن كامى على غير استعداد لأن يذهب إلى أبعد

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٢

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٣٦

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣١ — ٣٢ . (cercle vicieux)

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٨ .

(٥) أندرية نيكود الفكر الوجودى عند البير كامى ص ٦٨ .

مما يبيّنه له العقل الواضح المتميّز .فإذا كان العقل يبين له أن العالم محال ، فهو مضطر إلى التسليم بهذه الحقيقة والتشبث بها . وكل حقيقة سواها قد تحدثه نفسه بالإيمان بها لابد أن تأتى معها بالأمل . وأن تدفعه إلى أن يقفز تلك القفزة التى حرّمها على نفسه وراء أسوار المحال . وأن تؤدى به إلى الانتحار الفلسفى الذى تحدثنا عنه . وهكذا يدخل الفكر بمشيئته سجن المحال ويحبس نفسه وراء جدرانه . وبهذا السجن الاختيارى يرتبط رفضه لكل يد تحمل له النجاة أو تمده بالعزاء . وهذا الرفض مبنى على الأمانة التى تقتضى من الإنسان أن يحيا الحياة مع علمه بأنها خالية من كل معنى : « إن الأمانة فى الإصرار على وجهة النظر هذه[١] . »

لا شك أن القارئ قد أدرك بنفسه ما تحتوى عليه الأفكار السابقة من متناقضات نجملها فى السطور الآتية :

١ — الحقيقة الوحيدة التى يكشف لنا العقل الواضح المتميز عنها هى أن العالم محال ، ومحالية العالم هى التى تجعل حياة الإنسان شيئاً جديراً بأن يعاش ، كما تضفى عليها العظمة ؛ ولو كان للحياة معنى لما كانت جديرة بأن يحياها الإنسان . الحلقة المفرغة هنا واضحة ؛ فالعالم من ناحية لا معنى له لأننى لا أريد أو لا أرجو أن يكون له معنى ، ومن ناحية أخرى لأن العقل يكشف عن خلوّه من كل معنى .

٢ — يطالب الإنسان الذى يعيش فى المحال بالوحدة ويشتاق إلى التجانس والترابط فإذا لم يجدهما رأيناه يعزف عنهما ويعدّد بذلك ما لم يستطع أن يوحّده.[٢] وهكذا يزيد من تنوع الظاهرات [٣]. ويغنى من عالم المعطيات الحسية . هو إذن يعيش فى مجال الظاهرات أو قل إنه لا يريد أن يعيش فى مجال سواه . فإذا جاء الآن وأدان العلم والفلسفة وحكم على منهجهما بالفشل فى الوصول إلى أية معرفة حقيقية لأنهما يتحركان داخل العلاقات التى تؤلف بين الظواهر دون أن يؤديا إلى مبدأ موحد — أقول إنه إن فعل ذلك فإنما يناقض نفسه بنفسه .

غير أن المنصف لكامى يستطيع أن يفسر هذه المتناقضات وأن يعفيه منها .

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٢ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٧ .

والطريق إلى ذلك هو محاولة فهم مشكلة المحال على أساس وجودى — ديالكتيكى لا على أساس من المنطق الصورىّ .

لقد رأينا فى الصفحات السابقة كيف أن المحال ينشأ عن الشقاق بين العقل الذى يحاول أن يسأل ويفهم ، والعالم الذى يصمت فلا يجيب ولا يبالى ، بين شوق الإنسان إلى الوحدة والوضوح وبين التشتت واللامعقولية والغموض الذى يكتنف العالم . وكان لابد لكامى ، لكى يتيح للمحال أن ينشأ فى وضوح وتميّز عن هذا الشقاق ، من أن يعلن عجز العقل عن معرفة ما يقع خلف حدود التجربة الحسّية المباشرة ، وأن يصف « أسوار المحال » التى تصطدم بها رغبتنا فى الوحدة واشتياقنا إلى الوضوح . وأن يرفض الاعترا ف بكل تمذهب فلسفىّ أو علمىّ . فشوق الإنسان الذى لا يُروى إلى المطلق . وسعيه الذى لا يهدأ نحو المبدأ الواحد الموحّد ، ووعيه بمحدوديته من خلال تجربته الحسّية الفردية ، عنصران يؤلفان طرفى العلاقة الديالكتيكية التى تحدثنا عنها من قبل كما يكوّنان شرط وجود المحال . ولابد للمحال إذن من أن يقف حائلا بين الإنسان وبين كل ما هو ميتافيزيقىّ أو متعال (ترانسندنتى) على وجه الإطلاق .

ويبدو لنا أن هدف كامى من موقفه فى المعرفة أن يؤكد وجود حدّ لا ينبغى للإنسان أن يحاول تجاوزه إلى ما وراءه . وهذه المحدودية مرتبطة بسعادة الإنسان وبوجوده الحسّى فى العالم . فلكى يجد سعادته ، لابد له من أن يرفض كل معرفة عقلية ، وأن يتخلّى عن كل مطلب ميتافيزيقىّ لا يوقعه فحسب فى المتناقضات بل ويحول بينه وبين السعادة ، ويمنع الجسد من أن يهب نفسه للمتع التى يقدمها له هذا العالم الذى لا يملك من عالم سواه . ليس العقل الكلى هو الذى يستطيع أن يوحّد ما بينى وبين هذا العالم ، بل « الخطوط الناعمة على هذه التلال ويد المساء فوق قلبى المهتاج »[١].

(ح) استطيقا الخلق بلا صباح :

عالج كامى نظريته الاستيطيقية (أو الجمالية) فى فصلين ضافيين ، أحدهما

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٦ .

فى كتابه أسطورة سيزيف تحت عنوان « الخلق المحال » والأخرى فى كتابه « المتمرد » تحت عنوان « التمرد والفن » ، هذا إلى كثير من أحاديثه ومقالاته وخطبه ، وبخاصة فى الجزئين الأول والثانى من كتابه « حقائق معاصرة » وفى « حديث السويد » الذى ألقاه فى العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٧ فى استكهولم بمناسبة الإنعام عليه بجائزة نوبل . ولما كنا قد قصرنا أنفسنا فى هذا الكتاب على المشكلات الفلسفية وحدها ولم نتناول المسائل الأدبية والفنية إلا بقدر دلالتها على الموقف الفلسفى ؛ فإننا لن نستطيع فى هذا المقام أن نفصل القول فى منزلة الفن من أعمال كامى الأدبية ، تاركين ذلك لغيرنا من أصحاب النقد والتحليل الأدبى .

ومع ذلك فلابد من القول بأن أفكار كامى الفلسفية تجد التعبير المباشر عنها والتطبيق الحىّ الخصب لها فى مجال الفن. بل إن فى استطاعتنا أن نقول أن استطيقا كامى تفيدنا فى الكشف عن موقفه الفلسفى خيراً من أية مجال من مجالاته الفكرية الأخرى[1] .

لقد بين لنا التأمل فى المحال كيف يتحتم على الإنسان أن يتشبث به . حتى يحافظ على اليقين الأوحد الذى يملكه عن هذا العالم وعن نفسه . ولم يكن المحال فى نهاية المطاف سوى يقظة الوعى الباهر ، تلك اليقظة العنيدة التى ليس بعدها نعاس . وكان الرفض المستمر للعالم (هذا الرفض الذى لا يعنى ، كما رأينا ، نفى العالم ولا العزوف عنه ، بل كل ما يعنيه هو التحدى) هو الوسيلة الوحيدة التى يحافظ بها الإنسان على كرامته . ثم عرفنا نماذج أربعة للإنسان الذى يعيش فى المحال ، ويرى فيه حقيقته الوحيدة التى لا يعرف من حقيقة سواها ، ويحس بالنتائج المترتبة عليها ، وهى الحياة والتمرد والحرية ، أشدّ ما يكون الإحساس ، أعنى أن يحيا كأعمق ما تكون الحياة وأشدّها خصوبة وامتلاء[2] .

هذه النماذج التى يقدمها لنا كامى ليس المقصود منها أن تكون نماذج للاحتذاء والمحاكاة . إنها مجرد تعبير عن هذا الرأى الذى يقول إن الحياة يمكن أن تعاش بما يطابق مطالب المحال ونتائجه ، أعنى بالحياة والتمرد والحرية . ولقد رأينا أن أهم

---

(١) توماس هانا ؛ تفكير وفن ألبير كامى ، شيكاغو ، شركة هنرى رجنرى ، ١٩٥٨ ، ص ٢٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٨٧ .

هذه النماذج هو آخرها ، ونعنى به الإنسان المبدع الخلاق[١] ، الذى يبلغ الإحساس بالمحال لديه ذروته ، ويجد التعبير عنه فى أوضح صوره .

وإذا كان « الفنان » فى شخصية كامى يظهر فى جميع أعماله ، وإذا كنا نجده يخصص للفن فى كتابيه الفلسفيين فصلين من أهم فصولهما ، ويهيب بنيتشه (الذى كان الفن بالنسبة إليه هو الوسيلة الوحيدة التى تعصم الإنسان من الموت ضحية للحقيقة ، لا بل إن الفن فى رأيه يزيد فى قيمته عن الحقيقة نفسها)[٢] ، فلا ينبغى أن يمنعنا ذلك من القول بأن كامى لم يحاول أن يجد فى الفن وسيلة للنجاة ، ولم يصغ نظرية من نظريات الخلاص عن طريق الفن .

الحق أنه قد يبدو أن فى الخلق الفنى مخرجاً من أزمة المحال . ولكن الأمر يبدو كذلك فحسب . فالعمل الفنى فى رأى كامى هو المحال الخالص ، أعنى أن المحال يجد تعبيره النموذجىّ فى عملية الخلق . وعملية الخلق هذه لا تعبر عن الانتصار على المحال ، ولا تؤدى إلى التحرر أو النجاة منه . ذلك أن العمل الفنى بطبيعته يلعب دوراً حاسماً فى الاحتفاظ بالوعى العنيد الباهر فى وجه محالية العالم . بل إنه هو خير وسيلة للإبقاء على هذا الوعى[٣] .

وليس مرجع ذلك إلى أن الفن يحتوى على مضمون أغنى أو أقيم مما تحتويه حياة العاشق أو الغازى أو الممثل . إن الذى يميزّ الفنان عن بقية نماذج المحال هو أن الفن يحتفظ بطابع الدوام . ومعنى هذا أن العمل الفنى يبقى بعد أن يفنى الفنان ، وأن الخلق أطول عمراً من خالقه . ومعناه قبل كل شىء أن الوعى الباهر بالمحال الذى يجده الآخرون من الناس يمكن أن ينتقل إليهم للمرّة الأولى فى حياتهم عن طريق العمل الفنى الذى يرون مصيرهم المشترك منعكساً على صفحته[٤] .

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٥ .

(٢) إن الفنانين الحقيقيين لا يحتقرون شيئاً . إنهم يلزمون أنفسهم بالفهم لا بالحكم والإدانة . وإذا كان لهم دور على وجه الإطلاق يقومون به فى هذا العالم ، فلا يمكن أن يكون فى مجتمع لا يسوده ، كما تقول كلمة نيتشه العظيمة ، القاضى بل الفنان المبدع ، سواء أكان عاملا أو مثقفاً . (حديث السويد ، ص ١٤) .

(٣) ريتشارد تيربرجر ؛ ألبير كامى ، عمله وفنه ، فى مجلة « الجامعة » ، يناير ١٩٥٩ ، ص ٢١ — ٣٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٣٢ .

إن المعيار الوحيد لصدق الفكر المحال ، الذى يرتبط بتجربة الحياة برابطة الزواج[1] . هو أن يعاش هذا الفكر فى الفعل والواقع ، لا أن يكون مجرّد كلمات مجدبة على الورق . إنه فى الوقت الذى يصدف فيه عن الوحدة إنما يزيد من التنوّع . والتنوّع هو المجال الحق للفن[2] . إن مملكته هى مملكة الصور والألوان وهى مملكة يعرف الفنان أنها موهوبة للفناء ؛

إن العمل الأساسى للفنان فى عالم لا تنفد ثروته من الظاهرات المتنوعة هو الوصف والتسجيل . فالإنسان المحال فى صورته الخالصة (والمقصود به هنا هو الفنان) لا يهتم بالتحليلات والتفسيرات بل يصرف كل عنايته إلى الوصف والتجربة : « الوصف — هذا هو آخر ما يطمح إليه الفكر المحال »[3] .

مملكة فانية ملوّنة مزدحمة بالصور والأصوات والألوان . أول ما يجب على الفنان فيها أن يفتح عينيه ويرى ، وأن يتعلم كيف يصف ما يراه : « أن نرى ! على هذه الأرض أن نرى ! كيف يستطيع الإنسان أن ينسى هذا الدرس »![4]

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٤ .
(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٥٧ .
(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٣١ .
(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٨ .

المحال نقطة بداية

(ا) المحال ، واللامعقول ، واللامعنى .
(ب) المحال يحتوى على النعم واللا فى وقت واحد .
(حـ) ينبغى أن يفهم فهماً وجودياً — ديا لكتيكياً .
(د) المحال لا يزيد على أن يكون نقطة بداية .

(ا) المحال واللامعقول واللامعنى :

نقول عادة إن شيئاً ما محال ، ونعنى بذلك أنه لا معقول . فهل اللامعقول هو المحال ؟ — إن علينا الآن أن نميّز بين هذين التصورين .

إن الإنسان الذى يعيش فى أزمة المحال ويفكر من خلاله لا يرى أن العالم معقول rationnel ولا يرى كذلك أنه غير معقول irrationnel . إنه بالنسبة إليه لا يتفق مع قوانين العقل ، ولا شىء غير هذا[1] . وليس معنى هذا أن إنسان المحال يفكر تفكيراً لا عقلياً ولا أنه ممن يعادون العقل . إنه لا يحتقر العقل ، ولكن يسلّم بوجود اللامعقول (لأنه لو أنكر العقل لما استطاع أن يدرك اللامعقول !) . فاللامعقول هو أحد طرفى العلاقة التى أشرنا إليها والتى ينبثق عنها المحال ، ونعنى بها تلك العلاقة التى تجمع بين اللامعقول من ناحية وبين شوق الإنسان إلى الوضوح والوحدة من ناحية أخرى ، وذلك فى وحدة صراع متشابكة . فإنسان المحال إذن لا ينفى وجود العقل ، بل يضفى عليه قيمة نسبية . وإذا كان المحال هو الذى يعيّن لنفسه حدوده ، فإنه لن يستطيع أن يعيّن هذه الحدود الثابتة بدون العقل الواضح المستنير . بل إن المحال ، فى تعريف كامى ، هو هذا العقل الذى يرسم لنفسه حدوده[2] . ومن ثم رأينا كيف يرفض الإنسان أن يجعل من المحال قاعدة يقفز منها للوصول إلى المتعالى (الترانسندنس) فى أية صورة من صوره . فالإقدام على هذه

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣٧ .
(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٠ .

القفزة معناه الإقدام على الانتحار الفلسفيّ .

ونتحدث كذلك عن المحال ونقصد به اللامعنى . فهل يدلّ التصوران على شيء واحد بالذات ؟ لنحاول أولا أن نفهم المحال عن طريق اللامعنى .

ماذا أقصد بقولى إن هذا الشيء أو ذاك لا معنى له ؟

إننى لن أستطيع أن أفهم ما هو اللامعنى حتى أفهم أولا ما هو المعنى . أى أن السلب لابد أن يتقدمه الإيجاب ، والنفىّ والتأكيد . فالإنسان وحده — وهذا مثل مشهور نستشهد به — هو الذى يعرف أن البيت ليس هو كومة من التراب والأنقاض ، وأن كومة التراب والأنقاض ليست بيتاً . ولكنه يعرف ذلك لمعرفته سلفاً ما هو البيت وما هى كومة التراب والأنقاض(١) .

إن كامى حين يتحدث عن المعنى يسأل نفسه إن كان من الممكن أن يكون هناك معنى فيما لا معنى له وأن يكون فى حكم يقرر ألا معنى هنالك مع ذلك شيئاً من المعنى . إن المعنى لا يكون للحكم الإيجابىّ فحسب ، بل إنه يكون كذلك وقبل كل شيء للحكم النافى أو السالب (وتاريخ الديالكتيك من هيراقليط إلى يومنا هذا عامر بالأمثلة التى تؤكد القوة الوجودية والمنطقية الكامنة فى السلب والعدم ، مما لا نستطيع فى هذا المجال أن نفصل القول فيه .) فحكم كهذا : « العالم لا معنى له أو العالم محال » يمكن أن يكون حكماً ذا معنى ، وإن كان ينطق بتجرّد العالم من كل معنى . إنه يعطينا حكماً سلبيّاً أو حكماً نافياً. وحكم السلب أو النفى يظلّ حكماً على كل حال .

وقد أشرنا فيما تقدم إلى الأسباب التى جعلت الإنسان يصل إلى هذا الحكم الساخط الأليم . ولعلّ أهم هذه الأسباب التى تجعل الوجود عديم المعنى فى نظر إنسان المحال هو الموت ، أو هو انعدام كل شيء بعد أن أموت . إنه بمعنى آخر إمكانية عدم إمكان وجودى ،و بقاء العالم غير المبالى مع ذلك على حاله . إنه عدمى فى مقابل وجود العالم أو هو العالم بعدى بدون وجودى (٢) .

وليس من العسير أن نرى كيف أن هذه اللامعنية (إن صحّت هذه الكلمة !)

---

(١) برنارد دلفجانوف ؛ العدم . فى : « مجلة البحث الفلسفى ، ١٩٥٥ ، المجلد الرابع ، ص ٤٠٠ .

(٢) برنارد دلفجانوف ؛ المرجع السابق ، ص ٣٩٦ .

أو المحالية لا يمكن أن تكون مطلقة . إنها تظل تجربة متعلقة بأولئك الذين ينعدم فى نظرهم كل شىء بعد الموت . ولكنها تفقد قيمتها بالنسبة لمن يؤمن بوجود شىء بعد الموت ، أو لمن يؤمن بأن الحياة الحقة والوجود الحق لا يبدءان إلا بعد أن تنتهى الحياة وينعدم الوجود من هذه الأرض .

والحق أن التجرد المطلق من كل معنى ، أو المحالية المطلقة ، من وجهة نظر منطقية بحتة ، لا بد وأن تفترض وجود العدم المطلق الذى يسبقها ، والذى لا يكون من معنى فيه إلا للامعنى ، وبالتالى للتأكيد الذاتى فى هذه « اللامعنية »[1] . ولكن هذه اللامعنية أو هذا الانعدام المطلق لكل معنى يناقض نفسه بنفسه . ويبدو أن من الصعب علينا أن نتحدث عن اللامعنية المطلقة بمثل ما يصعب علينا الحديث عن العدم المطلق . ذلك أننا من الناحية الصورية البحتة لا نستطيع أن نقول شيئاً عن العدم ، لأن كل مقال فهو بالضرورة عن موجود أو عن نحو من أنحاء الوجود ، أضف إلى هذا أنه لابد أن يكون ثمة معنى نقيس عليه اللامعنى ، أى أننا لابد أن نعرف أولا ما هو معنى العالم لكى نحدد من بعد متى وكيف يتجرد من هذا المعنى . وإذن فنحن لا نملك إلا أن نتحدث عن لا معنى إضافى أو عدم وجود أو عدم إضافى ، لا عن لا معنى مطلق أو عدم مطلق .

ومن المستحيل كذلك أن يصح للمحالية المطلقة وجود . ولقد بين كامى كيف أن مثل هذا المنطق العدمى — منطق اللامعنى والمحالية المطلقة — منطق فاسد ، لا بل منطق يؤدى إلى إراقة الدماء . وقد وضح ذلك حين عرض علينا مصائر تراجيدية ثلاثة وهى الصديق الألمانى[2] الذى كتب إليه كامى فى خلال الحرب العالمية الثانية مجموعة من الرسائل معروفة تحت هذا الاسم ، والقيصر الرومانى كاليجولا[3] ومارتا[4] ، الفتاة التى تتعاون مع أمها على قتل أخيها العائد بعد غيبة عمر طويل

---

(١) ماكس موللر ؛ فلسفة الوجود فى الحياة العقلية المعاصرة ، الطبعة الثانية ، هيدلبرج ، مطبعة كيرلى ، ١٩٥٨ ، ص ٦٥ .

(٢) رسائل إلى صديق ألمانى (كتبت بين عامى ١٩٤٢ — ١٩٤٤) ، جاليمار ١٩٤٥/١٩٤٦ .

(٣) فى المسرحية المعروفة بهذا الاسم (كتبت فى عام ١٩٣٨) ، جاليمار ١٩٤٤ .

(٤) هى الشخصية الرئيسية فى مسرحيته سوء فهم ، جاليمار ١٩٤٤ (وقد كتبت كذلك فى عام ١٩٤٢/١٩٤٤) .

نتيجة سوء تفاهم . كل هؤلاء قد ساروا فى حياتهم الواقعية على المنطق العدمىّ إلى آخر مداه . هؤلاء الذين طبقوا منطق المحالية المطلقة قد جهلوا طبيعة المحال أو تجاهلوها ، ونسوا أن المحال ذو طابع نسبى ، وأنه لابد أن يضع لنفسه حدوده[١] وأنه لابد وأن يكون هناك معنى يقاس عليه اللامعنى والمحال . وأن مصير الإنسان لا يكون له من معنى إلا فى هذا العالم المحدود الذى لا سبيل إلى تفسيره[٢]. « فلو أن كل شىء كان بلا معنى ، لكان معك الحق . ولكن هناك شيئاً ينطوى على معنى » .[٣]

هذا « الشىء» الذى يحتفظ بمعناه هو الإنسان . هو الصداقة ، والسعادة ، والشوق إلى العدل ، وهى التى يدافع عنها جميعاً فى أربع رسائل من كتابه إلى صديقه الألمانىّ .غير أن هذا المعنى ليس معنى عالياً ولا متعالياً.إنه ليس خارج الزمان ولا خارج العالم : « مازلت أعتقد بأن هذا العالم لا ينطوى على معنى يعلو عليه . بيد أننى أعلم أن هناك شيئاً فيه له معنى ، وذلك هو الإنسان ، لأنه هو الكائن الوحيد الذى يشتاق إلى المعنى ويسعى إليه » .[٤]

لقد بدا ذات حين كأن النتيجة المنطقية المترتبة على المحال وانعدام المعنى فى هذا العالم هى الإقدام على الانتحار . ولكن « أسطورة سيزيف » قد بيّنت لنا أن هذا المنطق ظاهرىّ فحسب . إن خطأه يكمن فى الاعتقاد بأن تجريد الحياة من المعنى يمكن أن يتساوى مع الحكم بأنها لاتستحق أن تعاش . بيد أن تجربة المحال قد علّمتنا[٥] عكس ذلك تماماً وأنه ليس ثمة علاقة ضرورية تربط بين الحكمين . بل إن الحياة تكون أولى ما تكون بالمعيشة بقدر ما تخلو من المعنى . والمصائر التراجيدية الثلاثة التى تواجهنا فى شخص الصديق الألمانى وكاليجولا ومارتا هى أوضح مثال على ذلك . لقد اعتقدوا جميعاً فى اللامعنى المطلق أو المحالية المطلقة للوجود وساروا مع منطقهم هذا إلى آخر نتائجه ، فانتهوا إلى الانتحار على

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٠ .
(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣٧ .
(٣) رسائل إلى صديق ألمانى ؛ ص ٤٢ .
(٤) رسائل إلى صديق ألمانى ؛ ص ٧٨ – ٧٩ .
(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢١ .

نحو أو آخر . إنهم بعبارة أخرى قد خانوا تجربة المحال التى تدعوهم إلى التشبث بالحياة على الرغم من خلوها من كل معنى .

إن المحالية المطلقة تناقض نفسها بنفسها .

(ب) المحال يحتوى على اللا والنعم فى وقت واحد :

الحق أن نقطة البداية فى فلسفة كامى هى السلب أو النفى [1] أو هى التناقض على وجه التحديد[2] : « . . . إن الاكتشاف الأول الذى يتوصل إليه التفكير الذى يتأمل فى ذاته هو التناقض[3]. » هذا التناقض الذى يشير إليه كامى هو المحال . ولكن المحال باعتباره تناقضاً ليس على التحقيق تناقضاً منطقياً ، بل هو تناقض « معاش ممزق القلب »[4]. إن من أهم الأمور هنا أن يحيا الإنسان مع متناقضاته[5] ، أو قل أن يحياها بكل مافيها من عمق وعذاب ، وأن يعى مصيره المحال كما وعاه سيزيف .

---

(١) سواء أكان النفى أو « ليس » يضاف من ملكة الحكم والتفكير إلى الأشياء من خارجها (هانز كونس) أو كان الفكر هو الذى يجد الـ « ليس » أمامه فى الأشياء (ج . كول – فورتمان) أو كان العدم أسبق من النفى ومن الـ « ليس » (كما يرى هيدجر) أو كان الأمر كله على عكس ذلك فإن هذه المشكلات التى تتفاوت من حيث طبيعتها الأنطولوجية أو الوجودية ، إلى جانب مشكلة النفى والعدم فى حد ذاتهما لا يمكننا أن نفصل القول فيها فى هذا المجال المحدود ، وقد نعود إليها فى غير هذا المكان . وراجع فى ذلك إن شئت : يوزف ميرتس ؛ الوجود والعدم ، مجلة البحث الفلسفى ، ميونخ ، المجلد ٩ ، ١٩٥٥ .

(٢) من الجدير بالملاحظة هنا أن التناقض كان نقطة البداية للكثير من المذاهب الفلسفية فى العصر الحديث ، التى يمكن أن نضع فلسفة كامى ، بشىء من التحفظ ، إلى جانبها . ففلسفة ديكارت قد بدأت من الشك فى وجود كل شىء أو هى قد حاولت كذلك ، وفلسفة كانت قد حركتها المتناقضات التى يقع فيها العقل الخالص حين يتجاوز حدود التجربة العينية ويحاول الوصول إلى المطلق ، وفلسفة هُسِّرْل قد دفعتها متناقضات النزعة السيكلوجية دَفْعَتَها الأولى . ارجع فى ذلك إلى بحث طريف لروبرت هايس بعنوان « منطق التناقض » ، برلين وليبتسج ، ١٩٣٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣١ .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٧٤ ، وكذلك الصيف ؛ ص ٧١ .

(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣٨ ، والعادلون ؛ الفصل الخامس ، حيث تقول دورا : « إن من السهل ، بل من الأسهل كثيراً أن يموت الإنسان ضحية متناقضاته من أن يحيا معها » .

وإذا كان المحال ، كما قدمنا ، ينشأ عن صدام بين مطلب عقلى من جانب الوعى أو الوجدان ، وبين اللامعقول السائد فى العالم ، فإن المحال أبعد الأشياء عن أن يكون هو قانون العقل ، بل الأولى أن يقال إنه هو فضيحته . وليس المحال هو ما لا يتفق مع العقل والمنطق ، بقدرما هو ما يستعصى على الفهم والتفسير. والحق أنه ليس من شىء يستعصى على التفسير ولا من شىء أشد غموضاً وغرابة من وجود كائن يطالب بالنظام والوحدة والوضوح فى عام خلا من النظام والوحدة والوضوح . وإذا كان كامى يتحدث عن الإنسان المحال أو العقل المحال فليس معنى هذا أن الإنسان أو العقل يفكر تفكيراً فاسداً ، بل معناه على العكس من ذلك أن الإنسان أو العقل قد « عرف » المحال ، وأنه قد استيقظ اليقظة التى لا يغفو بعدها وجدانه .

حقاً إن فلسفة كامى تبدأ ، كما قلنا ، من السلب أو النفى . ولكننا نخطئ إذا اعتبرنا أن هذه السلبية مطلقة أو رأينا أن هذا النفى نهائى . ذلك أن المغالاة فى تأكيد الجانب الدرامى من مأساة المحال يعرضنا لخطر نسيان الجانب المشمس من تفكير كامى. إن علينا ألا ننسى أبداً أن المحال إن كان ظلاماً فالوعى الذى يواجهه نور باهر .

لقد رأينا كيف كان جانبا الظل والنور ، والسلب والإيجاب ، واللا والنعم ، حاضرين دائماً فى تفكير كامى ، وعرفنا الأمثلة على ذلك من كتابه الأول « الظهر والوجه »[1] قبل التوسع فى معالجة المشكلة معالجة تصورية شاملة . هنالك كان من العسير عليه أن يفصل حبه للنور والحياة عن يأسه أمام تجربة الموت . وهنالك كانت الشجاعة الحقة فى « ألا يقفل الإنسان عينيه أمام النور ولا أمام الموت » .[2]

وكان عالم المحال منذ البداية بالنسبة لكامى عالماً يقول « لا » ، والإنسان فى هذا العالم إنساناً يقول « لا » ، وينتظر كثيراً قبل أن يقول « نعم » ويحدد بالتدريج لأى شىء يقول هذه « النعم »[3] . إن رفضه للعالم ليس صدوداً عنه[4] . بل إنه على

---

(١) الظهر والوجه ؛ ١٢٤ ، ص ١٠١ .

(٢) الظهر والوجه ؛ ص ١٢٥ .

(٣) ملاحظات عن التمرد ؛ فى « الوجود » ، جاليمار ، ١٩٤٥ ، ص ٩ .

(٤) أعراس ؛ ص ٣٤ .

العكس من ذلك يمهد « باللّلا » المنهجية الطريق إلى « نعم » لا تحدّ، ويرفض الحياة تمهيداً للموافقة على الحياة .

ودائماً ما يتلازم النور والظل ، وتتحد الحياة بالموت ، ويتعانق اللا والنعم .

(ح) ينبغي أن يفهم المحال فهماً وجودياً ـ ديالكتيكياً :

هل المحال عاطفة أو تصور ؟

ربما كان من حقنا الآن بعد البحث الذى تقدم عن طبيعة المحال ونشأته وتحديده أن نرى مدى الخطأ الذى يمكن أن نقع فيه لو حاولنا أن نبحث المحال بحثاً منطقياً تصورياً. وهذه العبارة التى تقابلنا فى أسطورة سيزيف تؤكد هذا الرأى : « إن عاطفة المحال لا تتفق فى معناها مع تصور المحال (١) » .

بيد أن هذا الرأى لا ينقض ما حاولناه فى الكشف عن بناء المحال من الناحية المنطقية ، ولا يتعارض مع حديثنا عن الأزمة الرياضية والمنطقية التى عرضنا لها فى مقدمة هذا الكتاب والتى أسفرت فى رأى البعض عن إمكانية ثالثة بين الصدق والكذب سموها تارة باللامعنى وتارة أخرى بالمحال . ذلك أن مجرّد القول بأن العالم محال أو مجرّد من المعنى هو فى ذاته حكم منطقىّ . ومع ذلك فلا يجوز لنا أن نقف عند هذا الحكم وأن نستغرق فى بحث منطقىّ لابد أن يؤدى إلى إهمال الأزمة الأصلية التى تسبب عنها الإحساس بالمحال . وكامى نفسه يحذرنا من خطر الوقوع فى شباك المنطق حتى لا نغفل عن الأزمة الوجودية التى ينبغى أن يكون كل تحديد منطقىّ للمفاهيم ، لا يستغنى عنه الفيلسوف بالضرورة ، مجرّد تمهيد قصير لها . ذلك أن عاطفة المحال لا تتكثف وتستحيل إلى تصور إلا فى اللحظة القصيرة التى تفصح فيها عن حكمها عن العالم . غير أنها لا ينبغى أن تقف عند هذا الحكم . ذلك أن عاطفة المحال شيء حىّ ؛ أعنى أنها لابد أن تموت أو يتردد صداها » (٢) .

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤٦ .

(٢) هذه الأزمة محدودة كذلك بحدود تاريخية وزمنية . فقد ساعد عليها مرض عضال هو مرض السل الذى انتاب كامى على الأخص فى أعوام ١٩٣٠ ، ١٩٣٧ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٩ – ١٩٥١ ، كما ساعده عليها اندلاع الحارب العالمية الثانية ومشاركته فى حركة المقاومة السرية للاحتلال الألمانى .

إن الأفق الذى نستطيع أن نتمثل فيه المحال ونحاول تحديد طبيعته ليس منطقيًّا صوريًّا ولا هو عاطفى بحت ؛ بل إنه ديالكيتكى. ولسنا فى حاجة لتتبع تاريخ الديالكتيك وتطوراته عبر التاريخ الفلسفى لنصل إلى هذا الحكم . فالتصور اليومى الساذج الذى نحمله لمدلول كلمة المحال يمكن أن يوضح لنا ذلك توضيحاً مبدئيًّا . ونستطيع أن نستعين بمثالين يضربهما كامى نفسه لهذا الغرض[1].

فلو حاولت أن أتهم إنساناً بريئاً بارتكاب جريمة بشعة ، أو رحت أؤكد عن شخص تقى فاضل أنه زنا بشقيقته فلا شك أن كلا الرجلين سيجيبنى بنفس الإجابة الساخطة : « إن هذا محال ! » . وإذا رأيت رجلا يندفع ليهاجم ثلة من الجنود المزودين بالأسلحة النارية السريعة الطلقات وهو يلوّح بسيف عارٍ فى يده فسوف أحكم على مسلكه هذا بأنه « محال » . فالمحال فى الحالة الأولى يكمن فى التناقض بين المسلك الذى أنسبه إلى الرجل الفاضل البرىء وبين مبادئه التى يسير عليها فى الحياة ، وهو فى الحالة الثانية يكمن فى العلاقة المتنافرة بين غرض هذا الفارس الحالم وبين ما ينتظره ، بين قدراته الحقيقية وبين الهدف الذى يرمى إلى تحقيقه. ففى الحالتين إذن نوع من المقارنة ، وعلاقة إن يكن قد أسىء وضعها وتقديرها فهى لم تزل علاقة على كل حال[2]. وتعظم المحالية فى الحالتين كلما عظم الفارق الذى يفصل بين موضوعى المقارنة . فالمحال إذن يرجع فى أصل منشأه إلى وجه من وجوه المقارنة بين حالة كائنة وبين واقع محدّد ، بين مسلك ما وبين العالم الذى يتجاوز هذا المسلك ويعلو عليه[3]. نحن إذن أمام نوع من المواجهة بين طرفين أو التقابل بين عنصرين متضادين ، لا يكمن المحال فى أحدهما بل فى العلاقة التى تربط بينهما . إنه فى حقيقته نوع من الشقاق ، وصراع ديالكتيكى جوهره التمزق والتوتر الحادّ .

إن المحال ، إن جاز هذا القول ، هو « الثالث » الذى ينشأ عن التقابل — أو بالأحرى التصادم — بين طرفين متضادين فى علاقة متشابكة دائبة الصراع . والواقع أن هذا الشىء الثالث قائم بصفة مستمرة بين الفروق المنطقية والأضداد

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤٧ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤٨ .

الثابتة ، بين الوجود والعدم ، بين الصدق البسيط والكذب البسيط ، وعلى مسرح هذا الشيء الثالث تمثل دائماً مأساة الوجود الإنسانى . والواقع أن فلسفة كامى تبدأ مع الإحساس بأن هذا « الثالث المرفوع » هو مجال سؤالها والأفق الطبيعىّ الذى تدور فيه مشكلاتها . فها هنا يتفتح السؤال عن معنى الوجود والحياة باعتباره السؤال الفلسفى الحقيقىّ الملح [1].

وإذن فلا ينبغى أن نفهم المحال فهماً صورياً . إن كامى لا يريد أن يحمّله مضموناً منطقياً أو ميتافيزيقياً ، بل يريد منا أولا وأخيراً أن نجربه ونحياه .

وإذا كان كامى ، كما سنرى فيما بعد ، فى كتابه « المتمرّد » (١٩٥١) الذى ظهر بعد ثمان سنوات من ظهور كتابه الأول « أسطورة سيزيف » لم يبق على إخلاصه لتجربة المحال ، فإن مرجع ذلك قبل كل شيء إلى أنه حاول أن يفهمه فهماً صورياً منطقياً ، لكى يتاح له فيما بعد أن يتغلب عليه ويتجاوزه إلى تجربة التمرد . إنه بذلك يخلط بين « المحالية » التى توصل إليها عن طريق أزمة وجودية ديالكتيكية وبين المحالية المطلقة التى تنفى كل معنى والتى رأينا أنها تناقض نفسها بنفسها حتى من وجهة النظر المنطقية الخالصة . « إن المحال فى ذاته تناقض » . هكذا يكتب كامى فى المتمرّد[2] . ولا ينازع أحد فى ذلك ، على شرط أن ننظر إليه نظرة صورية خالصة وأن نسوّى بينه وبين المحالية المطلقة ، الأمر الذى تعرّضنا له من قبل وبينا فساده من وجهة نظر كامى نفسه .

ويستطرد كامى فى « المتمرّد » فيقول إن المحال ، فيما يتعلق بالفعل والسلوك ، ينطوى دائماً على نوع من السوِّية أو عدم المبالاة ، كما يقول إنه متناقض مع نفسه لأن الإنسان لا يستطيع أن يستمدّ منه قيمة من القيم[3]. أما أن المحال لا ينفى قيمة بل يؤكد مجموعة من القيم يمكن أن تستمدّ منه فقد بينا ذلك فيما تقدم[4] . فالشعار السلوكىّ الذى يقول « عش كما لو . . » ، وأخلاق الكمّ التى تعلى من شأن

---

(١) أويجين فنك ؛ الوجود ، والحقيقة ، والعالم ؛ مسائل تمهيدية لمشكلة تصور الظاهرة ، لاهاى ، مارتن نجهوف ، ١٩٥٨ ، ص ٢٥ .

(٢) المتمرّد ؛ ص ١٩ .

(٣) المتمرد ؛ ص ١٩ .

(٤) قارن « نماذج المحال » .

الحياة فوق كل شيء سواها ، قد كانا نتيجتين مترتبتين على تجربة المحال . وأما أن المحال لا يرفع ولا يستغنى عنه استغناء تاماً : وأما أنه عنصر جوهرى من عناصر التجربة الديالكتيكية فى تفكير كامى ، فهو ما نرجو أن نوضحه فى الفصول القادمة .

ويكفى أن نقرر الآن أن التفكير المحالى لا يسعى إلى الحلول والتفسيرات ، بل إلى الوصف والتجربة الحية[1] . إن الواقع يعاش ويوصف وتستنفد إمكانياته عن طريق المحال ، ولكنه لا يعلل أبداً ولا يفسر . إنه فى نظر كامى واقع حى مجرب . قبل أن يكون معطى عقلياً يتطلب الفهم والتحليل . وإذا كان كامى يرى أن المحال هو الحقيقة الوحيدة التى يستطيع أن يقول عنها إنه يملكها ، فإن هذه الحقيقة ليست من النوع الانطولوجى المدعم على أساس من الوجود ، ولا هى حقيقة عقلية قائمة بذاتها . إنها هى الإلهام اليائس الذى تتكشف عنه التجربة المباشرة .

(د) ليس المحال إلا نقطة بداية :

كتب كامى فى مطلع حياته الفكرية فى جريدة « الجزائر الجمهورية » بتاريخ ١٩٣٩/٣/١٢ يقول : « إن تأكيد محالية الحياة لا يمكن أن يكون نهاية بل مجرد بداية فحسب . ثم كتب بعد ذلك باثنى عشر عاماً فى « المتمرد » يقول : « إن طبيعة المحال الحقة هى أنه نقطة بداية ، نقد معاش ، ومعادل وجودى للشك المنهجى عند ديكارت[2] » .

وكلا الرأيين يتفقان ، على ما بينهما من بعد زمنى . فلم يكن المحال مجرد نقطة بداية فحسب ، بل إن كلمة المحال نفسها التى تكاد تتكرر على كل صفحة من صفحات كتاب « أسطورة سيزيف » والتى طالما شبهها الكثيرون بكلمة العدم فى كتاب سارتر الشهير « الوجود والعدم » قد راحت مع مرور الأيام تثير الضيق والاشمئزاز فى نفس كامى . فها هو يعترف فى عام ١٩٥١ بأن هذه الكلمة كانت ذات مصير تعس وبأنها قد أصبحت تثير الضجر فى نفسه . ثم يضيف إلى ذلك قوله : « عندما قمت بتحليل عاطفة المحال فى « أسطورة سيزيف » كنت

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٣١ .
(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٩ ، ٢١ .

أبحث عن منهج لا عن مذهب . لقد طبقت منهج الشك وحاولت أن أخلق هذه اللوحة البيضاء tabula rasa التى يمكن للإنسان أن يبدأ البناء منها .[١] »

فإذا صحّ أن المحال ينبغى النظر إليه باعتباره منهجاً أو فرضاً من فروض العمل والبحث ، فقد كان ينبغى أيضاً أن يقرّ ذلك فى الأذهان منذ ظهور كتاب أسطورة سيزيف . وإذا كان الشك المنهجىّ لا يكفى لكى يجعل من ديكارت فيلسوفاً من فلاسفة الشك ، فإن المحال لا يكفى كذلك لكى يجعل من كامى فيلسوف المحال ، وهو الاسم الذى راح يطلقه عليه الكثيرون دون روية ولا إنصاف . لقد قال كامى فى ذلك الكتاب فى جلاء ووضوح إن الأمر فيه إنما يتعلّق بنوع من أنواع العناد[٢] Entêtement . وليس هذا العناد إلاما تعبر عنه هذه الجملة التى أوردناها من قبل فى سياق الحديث عن أخلاق الكمّ : « لقد كان همنا حتى الآن أن نعرف إن كان من المحتم أن يكون للحياة معنى حتى يمكن لها أن تعاش . وهنا يتبيّن على العكس من ذلك أنها تكون أصلح ما تكون للحياة كلما قلّ نصيبها من المعنى[٣] » .

ولقد نتجت عن ذلك كما قلنا أخلاق جديدة عرفناها بأخلاق الكمّ ، وشعار للفعل والسلوك يؤكد التحدى والعناد ويقول « عش كما لو . . . » ، ورفض لكل حلّ لمشكلة المحال عن طريق اللجوء إلى المتعالى فى أية صورة من صوره . وهذه النتيجة نفسها تضعنا وجهاً لوجه أمام السؤال المحيّر : كيف يتسنى لفلسفة نافية أن تعيش جنباً إلى جنب مع أخلاق إيجابية تؤكد الحياة وتجعل منها القيمة الوحيدة التى تستحق هذا الاسم ؟

والإجابة على ذلك تحتاج منا إلى أن ننظر إلى تفكير كامى فى إطاره التاريخى الذى لا يمكن فصله عنه . والسؤال يضعنا كذلك أمام المشكلة التى هزّت عصراً بأكمله : « نريد أن نفهم تاريخنا وأن نحياه . إننا نعتقد أن حقيقة هذا القرن لا يمكن أن تفهم فهماً صحيحاً حتى نذهب فى مأساتنا إلى آخر مداها[٤] . »

(١) عن حديث مع ج . دوباريد ، فى مجلة الأخبار الأدبية ، بتاريخ ١٠ مايو ١٩٥١ .
(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٧ .
(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٦ .
(٤) قضايا معاصرة ؛ الجزء الأول ص ١١٢ .

لم تكن فلسفة النفي والمحال هي نقطة البداية التي انطلق منها تفكير كامى وحده ، بل لقد شاركه جيله كله فيها . وأخطر ما فى هذه الفلسفة أنها لم تبق كغيرها مطوية فى توابيت الكتب ، مقصورة على قاعات البحث أو حذلقات المثقفين . لقد دفع الملايين من بنى الإنسان من دمائهم ودماء أطفالهم ثمن المغالاة فيها وسوء فهمها . وإذا كانت مثل هذه الفلسفة التى تبدأ بالنفى والسلب تنتهى فى بعض الأحيان إلى العدمية التى تعبر عن ذاتها باحتقار الإنسان والقضاء عليه (كما كان الحال عند كاليجولا وعند الصديق الألمانى الذى يكتب إليه كامى رسائله الأربعة فى أثناء الحرب العالمية الثانية) أو تؤدى فى بعضها الآخر إلى روح التضامن والتعاطف والاعتراف بطبيعة إنسانية يشارك فيها أبناء الإنسان جميعاً أو ينبغى عليهم أن يشاركوا فيها ، فإن الأمر يتوقف فى الحقيقة على موقفنا من هذا النفى أو المحالية واعتبارنا لهما نقطة بداية أو مذهباً مطلقاً لا تغيير فيه ولا رجوع عنه . « يقيناً ليس كل شىء متضمناً فى النفى أو فى المحال . نحن نعرف هذا . ولكننا نعرف أيضاً أنه يجب علينا أن نبدأ من النفى ، من المحال ، فهذان هما اللذان وجدهما جيلنا على طريقه ، ومع هذين ينبغى أن ندخل فى الجدل والحوار[1] . »

إن المحاولات الكثيرة التى بذلت لتفسير فكر كامى على أنه « عدمية مطلقة أو عدمية أنطولوجية » أو على أنه « نارسيسية العدم (كما يرى جابرييل مارسيل[2]) ، واعتبار عالمه عالم المحكوم عليهم بالإعدام (مثل ر. مونييه[3]) مقفلا على نفسه ، محاطاً بالأسوار من كل جانب ، بل الذهاب إلى حد القول بأنه سجن أو أشبه بالسجن (مثل ر. بسبالوف[4] ، ر . كوييه[5]) ، نقول إن كل هذه

---

(١) تشاؤم وشجاعة ؛ مقال نشر لأول مرة فى جريدة « كومبا » ، فى سبتمبر ١٩٤٥ ثم أعيد نشره فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول ، ص ١١٢ .

(٢) جابرييل مارسيل ؛ الإنسان المسافر Homo Viator ، فلسفة الأمل ، الطبعة الألمانية دوسلدورف ، مطبعة باستيون ، ١٩٤٩ ، ص ٢٥٨ — ٢٩٨ .

(٣) امانويل مونييه ؛ ألبير كامى أو دعاء المقهورين ، فى مجلة « Esprit » ، السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٢٧ — ٦٧ .

(٤) ر . بسبالوف ؛ عالم المحكوم عليه بالإعدام ، فى مجلة « Esprit » ، يناير ١٩٥٠ ص ١ — ٢٧ .

(٥) روجيه كوييه ؛ البحر والسجون ، مقال عن ألبير كامى : باريس ، جاليمار ، ص ١٩٥٦ .

التفسيرات تنظر إلى جزء أو آخر من عالم كامى ولكنها لا تراه ولا تنصفه فى حقيقته الكلية . فهى لا تحاول أن تفسره بكليته من خلال لحظة واحدة من لحظات تطوره فحسب ، بل إنها تجهل طبيعة المحال نفسه وماهيته ، الذى لم يكن نهاية يقف عندها بل بداية يبتدئ منها ، ولم يكن نفياً مطلقاً بل تضمن دائماً الإيجاب فى داخله .

كيف تم هذا التطور أو بالأحرى هذا الاتساع فى المجال الفكرى ؟

هذا ما سوف نحاول أن نجيب عنه فى الفصول القادمة . .

الفصل الثانى

الانتقال إلى التمرد

تمهيد

« العالم جميل ، وخارجه لا توجد ثمة نجاة . »

« أعراس »

« العالم ، العذاب ، الأرض ، الأم ، الناس ، الصحراء ، الشرف ، البؤس ، الصيف ، البحر . »

(ردّ على سؤال وجه إلى كامى عن الكلمات العشر التى أحبها أكثر من غيرها .)

١ ــ الوعى فى التمرد المحال

(ا) الوعى بوجه عام .
(ب) الوعى بالمحال يفترض وجود التمرد .
(حـ) الوعى فى قصة « الغريب » .
(د) منطق المحال عند كاليجولا .

(ا) الوعى بوجه عام :

رأينا كيف يقتصر كامى فى أعماله الأولى على الوصف الخالص للتجربة الإنسانية سواء فى ذلك أكانت الذات واعية بهذه التجربة (كما فى « أعراس ») ، أو كانت لا تصل إلى مثل هذا الوعى إلا فى حالات نادرة وربما لا تصل إليه أبداً (كما فى « الغريب » الذى يعيش فى التجربة الخالصة و يجد فى هذه المعيشة تحقيق حياته) . على أن الإنسان يسأل نفسه بإزاء كلمة التجربة الخالصة : ألا تفترض هذه التجربة ، لكى تظهر أصلا فى خلوصها وصفائها ، درجة معينة من الوعى

والشعور[١] ؛ ثم ألا يحتاج هذا الوعى أو الشعور إلى أن يعمد الإنسان بإزائه إلى نوع من الاختيار الفلسفى بين ممكنات عدة حتى يميز الخالص من غير الخالص ؟ إن وصف التجارب الإنسانية فى تفككها وزوالها يجعل من السهل على المرء أن ينتهى إلى القول بأنها محال . ومع ذلك فإن كل هذا يتوقف على ما نفهمه تحت كلمة التجربة .

الواقع أن من الصعب تحديد المقصود من هذه الكلمة ، خاصة إذا تذكرنا ما يقوله كامى من أن التجربة لا يمكن تحديدها ، وإنما يمكن تجربتها فحسب بحيث لا يستطيع الإنسان أن يحددها حتى يكف عن تجربتها . وإذا أردنا أن نوضح المراد من تصور التجربة عند كامى وجب علينا أن نستبعد اتجاهين متطرفين[٢] :

(١) أولهما أن نفهم التجربة باعتبارها المتلقى من الخارج . ذلك أننا نكون هنا بإزاء عيان تجريبى ، الإنسان فيه لا يزيد على أن يكون مجرد متلق سلبى ،

---

(١) تعبير الوعى أو بالأحرى امتلاك الوعى Prendre Conscience de تعبير شائع فى اللغة والتفكير الفرنسى ، ربما ساعد على شيوعه فى لغة علم النفس بخاصة قانون إدوارد كلاباريد المعروف « بقانون الوعى » (١٩١٨) . هذا القانون يقول : يتأخر وعى الفرد بعلاقة ما ويزداد صعوبة كلما كان اشتمال سلوكه على الاستعمال التلقائى لهذه العلاقة مبكراً وطويل المدى ومتكرراً . » (راجع ا . لالاند ؛ المعجم الفنى والنقدى للفلسفة ، الطبعة السابعة ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٦ ، ص ٨٣٠) .

وإذا كنا هنا نتحدث عن الوعى فلا نقصد بذلك أن نتناوله وأحواله وخبراته وأحداثه تناولا سيكلوجياً . بل إن قصدنا أن نبين درجات الوضوح المختلفة فى حالة الوعى ، وهى التى تبلغ ذروة هذا الوضوح فيما يصعب ترجمته إلى العربية وقد نسميه بالنصوع Lucidité . فسكان مدينتى أوران وكاديز الذين أصابهما الوباء (وذلك فى روايتى الوباء والحصار) يعيشون فى حالة من فقدان الوعى . ولكنهم عن طريق فعل الوعى الذى سنعبر عنه بالتمرد (فى الحالة الأولى عن طريق الدكتور ربووتارو وبنسبة أقل عن طريق بانيلووكوتار ، وفى الحالة الثانية عن طريق الطالب دييجو) سيصلون إلى درجة معينة من درجات الوضوح فى الوعى ، تجعلهم ينتبهون إلى وجود طبيعة إنسانية يشتركون فيها جميعاً ، تحفزهم إلى الدفاع عن « هذا الشىء » الذى يبقى فى نفس الإنسان فلا تستطيع أن تمحوه يد الظلم والطغيان .

(٢) يمكن أن نصف المحال ، قبل تمام الوعى به ، بأنه ذلك الذى يسبق كل وصف ، أعنى ما يسبق كل دلالة ومعنى . هذه المحالية التى لم تنفذ إلى الوعى كل النفاذ ، يمكننا أن نجدها على الخصوص فى الجزء الأول من قصة الغريب ، كما نجدها بدرجات متفاوتة فى الكتابين المبكرين لكامى وهما الظهر والوجه وأعراس . (راجع فى ذلك أندريه نيكولا ؛ الفكر الوجودى عند ألبير كامى ، ص ٢٣ ، ٣٩ ، ٤٠) .

تشده الإحساسات الخالصة إليها وتغرقه المدركات الحسية بطوفانها . فالتجربة بهذا المعنى حالة وجدانية .

(ب) وثانيهما أن نفهم التجربة على أنها بناء عقليّ . فنحن هنا نكون بإزاء عيان مثاليّ أو رؤيا عقلية ترفع الأشياء – إن صحّ هذا التعبير – أو تستبعدها ، وتحيل التجربة إلى نشاط عقليّ داخليّ . فالتجربة بهذا المعنى فعل عقلى .

وفى كلتا الحالتين نكون بصدد نوع من العزل أو الاستبعاد . فالإنسان فى الحالة الأولى شىء بين الأشياء ، وهو فى الحالة الثانية ذات بين الذوات . وكلاهما على انفراد يلغى الوجود الحق . أما التجربة عند كامى فهى تضع نفسها بين الطرفين ، وتجمع الاتجاهين إنها هى علاقة الموجود بالعالم أو علاقته بنفسه عن طريق توسط العالم بينه وبينها . وقد يشعر الإنسان بهذه العلاقة شعوراً واعياً وقد لا يشعر بها . على أن كل تجربة ، تستحق هذه التسمية ، إنما تفترض فى الحقيقة نوعاً من الفاعلية العقلية . فإذا أراد الإنسان أن يصف المعطى الخالص بما هو كذلك ، أعنى قبل كل وعى بالمحال (كما حاول كامى فى أعماله الأولى وفى قصة الغريب وإلى حدما فى أسطورة سيزيف) فلابدله بالضرورة من أن يُسْقِط أحد طرفى هذه العلاقة ، إذ أن هذه العلاقة لا يمكن الشعور بها إلا فى الوعى . ومعنى هذا أننا سنحاول عندئذ أن نستبعد « الفعل » لصالح « الحال » ، ونستبعد النشاط العقلى لنبقى على الإحساس الخالص . ومع ذلك فلن نستطيع أن نسلك كامى فى عداد الإحساسيين والتجريبيين . حقاً إن عالمه هو عالم « الأجساد والنجوم » ، والصور والألوان والأنغام . ولكنه وإن كان يبدأ من الإحساس والمدركات والصور الحسيّة إلا أنه لا يريد أن يقيم منها مذهباً أو نظاماً يفسّر النزعة السيكلوجية فيها أو يبررها وذلك هو أهم ما يميزه عن أولئك التجريبيين والحسيين إن تجريبيته تظل تعانى من حكم ميتافيزيقىّ سابق ؛ فهو منذ البداية يعدها صادقة وكاذبة فى آن واحد . إنه يتبع ، كما رأينا من قبل ، منهجاً ظاهرياً (فينومينولوجيا) يحاول به أن يصف الظواهر خالصة من كل حكم عقليّ ، مبرّأة من كل معرفة سابقة . ولكن هذا المنهج نفسه يظل معوقاً منذ البداية ، لأنه يؤكد الواقع وينفيه . ويرى بقاءه وزواله فى آن واحد . هذه النزعة التجريبية لا يمكن أن يكون لها هدف آخر غير تبرير

الأخلاق الكمّية ، التى نعلم أن عالمها عالم محال ، وأن هدفها تمرّد محال كذلك[١].

من هذا كله نرى أن الوعى بالمحال كان حاضراً على الدوام ، حتى فى تلك اللحظات التى أردنا أن نقصر أنفسنا فيها على المعطى الخالص ، والتجربة المعاشة البحتة . غير أن الوعى بالمحال لم يكن ذلك الوعى الحقيقى الذى يعرف نفسه ويدرك حدوده وطاقاته . والأولى أن يقال إنه كان نوعاً من الانتباه الخالص للظواهر السابقة عليه : « إننى أتنفس السعادة الوحيدة التى أملك القدرة عليها — وعياً منتبهاً صديقاً . »[٢] لذلك لم يكن التمرد ، الذى كان يكمن فى الوعى منذ البداية ، تمرداً حقيقياً ، بل تمرداً محالا ، كما سنوضح ذلك فيما بعد .

وهنا ينبغى علينا أن نلاحظ أن كامى لا يهتم بالتأملات الذاتية ولا يعبأ بالبحث الموضوعى عن الواقع الذى يقع وراء التجربة الواعية . إن ما يهمه قبل كل شىء هو الاتصال الشخصىّ بالموجود . فالحقائق التى يريد أن يتوصل إليها ينبغى أن تكون من ذلك النوع الذى يمكن أن يقبض الإنسان عليه بيديه . ليست حقائق أبديه بل يمكن أن تفسد وتموت فى نهاية الأمر[٣] . والإنسان بعد كل شىء موجود من لحم ودم ووعى ، يحتل مركز الصدارة من تفكير كامى ، ويهبه حماسة الحياة وحرارة الانفعال بها .

ولكن ما هو هذا الوعى الذى تحدثنا عنه فطال الحديث ؟

إنه ليس من هذا العالم . ليس جزءاً منه ، كما تكون الشجرة بين الأشجار ، أو القطة بين الحيوانات[٤] . وليس شيئاً من الأشياء ولا موجوداً من الموجودات . وقد نتصور حين نستحضر فى أذهاننا العبارة التى أوردناها من قبل ونعنى بها : «كل شىء يبدأ بالوعى ، وما من شىء له قيمة إلا من خلال الوعى[٥] » أن فى وسع الإنسان أن يعلو فوق العالم عن طريق الوعى ؛ ولكننا نخطئ التصور كما نخطئ فى التقدير . ذلك أن الوعى لا يقف بمفرده ؛ فلا هو « الوعى الخالص »

---

(١) أندريه نيكولا ، المرجع السابق ، ص ٣٠ — ٣١ .

(٢) الظهر والوجه ؛ ص ٩٦ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٢ ؛ أعراس ، ص ٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٤ .

(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢٧ .

الذى يتحدث عنه كانْتْ ، ولا هو « الوعى المطلق » الذى تعتبر المثالية الألمانية أنه هو الوجود الحق ولا شىء سواه ، ولا يمكن أن ننسب إليه حقيقة ميتافيزيقية من أية نوع . فليس الوعى غير الاتصال بالعالم وبالجسد . إنه — إن جاز التعبير — هو عين الجسد المعذب واللحم المستسلم لمباهج الإحساسات الخالصة ، فعلى أعلى قمة النشوة يصبح اللحم واعياً .[١] إن مجال الوعى هو اللحم وبعدَه لا يتعدّى الجسد .

ولكن كيف يصبح هذا الوعى وعياً بالمحال ومن ثمّ وعياً بالتمرّد ؟

(ب) الوعى بالمحال يفترض التمرد :

استطعنا حتى الآن أن نتبيّن اللحظات التالية على طريق الوعى بالمحال[٢] :

١ — الحياة عذاب وتمزق . ولكى يتاح للمحال أن يحيا ، دون الرضا به أو الموافقة عليه ، ينبغى أن يبقى الوعى حيّاً . وكان أن رفض الانتحار رفضاً حاسماً . وكان الموقف الوحيد الممكن إزاء المحال هو مواجهته مواجهة تنبض بالتوتر وتفيض بالقلق والتمزّق .

٢ — الحرية عناد وتحدّى[٣] . هى حرية « كما لو . . . »[٤] ؛ وأفقها الممكن هو الحاضر ، باعتباره الجهة modalité الأساسية للزمن . والنفى الحاسم للأبدية يتحول إلى تجربة وجودية « بالأبدية الفانية » ، أبدية اللحظة العابرة . والوعى بالمحال يحرّر الإنسان من كل خضوع لمعنى متعال ويعلن عرس زواجه بالعالم . بهذا الوعى يرتبط رفض الإنسان لكل متعال (ترانسندنس) ولكل أمل فى ما هو خالد وباق وراء الزمان .

٣ — التمرّد الذى يضع العالم فى كل لحظة موضع السؤال ، لا لكى ينكر هذا

---

(١) أعراس ؛ ص ٧٨ — ٧٩ .
(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٨٨ — ٨٩ .
(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٩ .
(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٩ .

العالم أو ينفيه ، بل لكى يزداد له امتلاكاً وبه إحساساً ويبسط ذراعيه على التجربة بأكملها[١] .

٤ – هذا التمرّد حاضر فى تفكير كامى منذ البداية . ولقد رأينا كيف اجتمع الظل والنور واللا والنعم ، والنفى والإيجاب ، وحب العالم واليأس من فنائه فى وحدة ديالكتيكية متشابكة الأطراف . لقد استطاع أن يقول فى « أعراس » : « لست أرى ما يمكن أن يناله العقم من تمرّدى ، ولكننى أشعر بوضوح بمقدار ما يضيفه إليه ويثريه به . »[٢] وفى موضع آخر من نفس الكتاب وهو يتحدث عن فلورنسا فيقول إنها إحدى الأماكن الأوربية التى فهم فيها كيف ينعس الرضا فى أعمق أعماق تمرّده[٣] .

وقبل أن نستطرد فى هذا الحديث الذى سيأتى تفصيله فيما بعد نحب أن نسأل : ما علاقة المحال بالتمرّد ؟ هل يستبعد أحدهما الآخر أو يكمله وهل يمكن ردّ أحدهما إلى الآخر ؟ وكيف لنا أن نفهم أن التمرّد كان كامناً على الدوام فى أعماق الشعور بالمحال ؟

لقد رأينا كيف ينشأ المحال فى نهاية المطاف عن وعى بالحدّ ؛ الحدّ الذى يصطدم به الإنسان فيضطر إلى الإحساس بمحدوديته أمام اللامتناهى ، بالأسوار الغاشمة المعتمة التى يرتطم بها فى كل مرة يحاول فيها أن يبحث عن الوحدة والوضوح فى عالم يسوده الاضطراب والظلام . فالإنسان يعى وجود هذا الحدّ حين يدرك من ناحية ما هو بالفعل (غربته فى العالم ، موته الذى لا مفرّ منه ، علاقته الشخصية الفانية بالموجود ، معرفته النسبية الجزئية . . إلخ) ، ومن ناحية أخرى ما ليس عليه ولكن يتمنّى أن يكونه أو يصل إليه (الوحدة ، المعرفة الكلية ، إلف العالم ، الوضوح . . . إلخ) . فالمحال إذن فى جوهره هو الوعى الناصع بحدّ يفصل بين الإنسان كما هو كائن ، وبينه كما يشتهى أن يكون ؛ أى بين النسبىّ المحدود ، وبين المطلق الشامل . وعن هذا التناقض الذى يفرّق بين ما هو كائن وبين ما لم يتحقق (أو لن يتحقق) له كيان ، نشأت ضرورة تحديد « أسوار المحال » .

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٧ .

(٢) أعراس ؛ ص ٨١ .

(٣) أعراس ؛ ص ٩٢ .

ولقد رأينا كيف أن كل محاولة تهدف إلى الوصول إلى المطلق محاولة لا تنتهي إلى الإخفاق فحسب ، بل إنها أشبه بقفزة المنتحر ، بل لعلها أن تؤدى كذلك إلى القتل والجريمة (كما يشهد بذلك كاليجولا ومارتا) . على الإنسان إذن أن يحيا مع متناقضاته خلف الأسوار ، وألا يحاول تجاوزها إلى ما وراءها . وأن يقنع بما هو كائن وما يمكنه أن يكون . هذه القناعة لا تعنى العزوف أو الصدود . فالإنسان الذى يفاجئه الإحساس بقدره المحال وهو يسير ذات يوم على منعطف طريق ليس حتماً عليه أن يلعن قدره أو يذوق مرارته . إن كل ما يحس به هو ظلم هذا القدر المحال ، وكل ما يملكه هو أن يرفضه . فمن طبيعة المحال ومن أخص خصائصه أن يرفضه الوعى . وعلى هذا الرفض يقوم التمرّد ، الذى يقوم بدوره على الوعى الناصع بالمحال وحدوده .

ونستطيع أن نسأل الآن إن كان الوعى الناصع هو شرط التمرّد ، أو إن كان الوعى يتمّ أول ما يتمّ عن طريق فعل التمرّد نفسه . وعلينا قبل الإجابة على هذا السؤال أن نؤكد أهمية النصوع Lucidité . فالنصوع ينبغى دائماً أن يفهم على أنه هو الوعى الباهر الشفاف بالمحال وحدوده التى عاهد نفسه بالوقوف عندها . فى هذا النصوع تتحد الحرية والتمرّد وعاطفة الحب للحياة ، وفيه يرى كامى قيمة الإنسان وكبرياءه . فالوعى الناصع بالمحال هو الذى يستثير التمرّد العنيد المتحدّى لهذا المحال نفسه . ولولا نصوع الوجدان لغرق الناس « بعيون مغمضة مهزومة » فى سبات أسود كئيب ، على نحو ما جرى لهم فى رواية « الوباء » . فالنصوع تحرّر من حالة فقدان الوعى السلبية وانطلاق من كل ما يشلّ الوعى ويثقل الوجدان ؛ من عدم المبالاة ، من إيقاع الحياة اليومية الرتيب ، من الأمل والعزاء ، من الاستسلام لقدر محتوم ولكنه ظالم .

ونعود إلى سؤالنا الأول فنقول إننا لا نستطيع فى الواقع أن نفصل التمرّد عن الوعى الناصع . إنهما معاً يمثلان كلا لا يتجزأ . فنى وسعنا أن نقول إن الوعى الناصع بالمحال يؤدى إلى التمرّد ، وفى وسعنا كذلك أن نقول إن التمرّد هو الخطوة الحاسمة على الطريق المؤدى إلى الوعى الناصع . ومع ذلك فلابد من القول بأن هذا التقرير سابق لأوانه . إننا لم نبيّن بعد على وجه التحديد ماهية التمرّد الذى نتحدث عنه .

وسنحاول الآن أن نتحدث عما نسميه « بالتمرّد المحال » تمييزاً له عن التمرّد الحق الذى سيأتى الكلام عنه بالتفصيل فى فصل قادم . فما هو هذا التمرّد المحال ؟

سنحاول الإجابة على هذا السؤال بتحليل موجز لطبيعة الوعى فى قصة « الغريب » ، والإشارة إلى ما نسميه بمنطق المحال عند كاليجولا ، فى مسرحية كامى المعروفة بهذا الاسم .

(ح) الوعى فى قصة « الغريب » :

يقول كامى إن مرسو — وهو الشخصية الرئيسية فى روايته القصيرة « الغريب » — عندى إنسان مسكين عار ، يحب الشمس التى لا تترك وراءها ظلاً[1] . والحق أن مرسو تتجسّد فيه « الحساسية بالمحال » التى عرضها علينا المقال الفلسفى المطوّل « أسطورة سيزيف » . فشخصية مرسو إذ يصف لنا هذا الإحساس الذى لا سبيل فى الحقيقة إلى وصفه ، تعدّ من هذه الناحية ، كما يقول سارتر بحق ، تطبيقاً لنظرية رواية المحال . إنها تبين لنا لماذا يتمسك كبار الروائيين بالظاهرات العينية المعطاة ، ولماذا يعبرون عن أنفسهم بالصور المحسوسة Images بدلا من التأملات والأحكام العقلية والمنطقية . وهى بهذه المثابة تعبير عن فكر محدود متناه ، متمرّد بطبيعته . فمرسو حين يسلم نفسه للمعطيات الخالصة ، وللتجربة الحية المباشرة يرفض فى الحقيقة كل أنظمة التفسير والتعليل ، ويلقى بنفسه ، إن جاز التعبير ، فى صحراء خالية من كل دلالة أو معنى . ما من شىء له قيمة بالنسبة إليه غير الواقع الحاضر المتعيّن ، باعتباره سلسلة من اللحظات المنفصلة العابرة . وحيث لا يكون ثمة معنى ولا دلالة ، فإننا نجد أنفسنا فى مملكة غنية بالصور والألوان والمشاعر لا يربطها رابط ولا توحد بينها فكرة . كل شىء مهما تضاءلت قيمته تصبح له قيمة متميّزة ، وكل صورة وإن بدت منفردة منعزلة يكون لها شأنها ومعناها .

إن مرسو يتحدث عن نفسه كما لو كان هو « الآخر » ، والأنا عنده تصبح كما لو كانت « هو » . كل عبارة ينطق بها تقف وحيدة منفردة ، لا تربطها

---

(١) عن مقدمة الطبعة المدرسية الأمريكية لرواية الغريب ، ص ٨ ، نيويورك ١٩٥٥ ، ايلتون سنتشرى .

بالعبارة التى تليها علاقة سببية ، ولا يجمعها وإياها جامع معنى أو دلالة : إن العبارات أقرب إلى أن تكون إيماءات حركية من أن تكون وحدات لغوية أو فكرية ، إنها تصبح مجموعة من المشاعر والمدركات المستقلّة بنفسها ، وضعت إلى جانب بعضها البعض ، لا ينتظمها نسق فكرّى محدّد . وبين كل عبارة وأخرى هوّة من الصمت ، والعدم .

إن مرسو يظلّ فى القسم الأول من الرواية ، وحتى يصدر الحكم عليه بالإعدام ، فاقد الوعى بالمحال . وإذا كان هذا الوعى بالمحال يخالج أحداً فهو يخالج القارئ الذى يجرفه هذا الإحساس اليائس الغريب بالمحال ، والذى لا يستطيع أن يتشبه بمرسو أو لا يريد أن يتشبه به . وإذا كان لابد من الكلام عن الوعى عند مرسو ، فهو فى هذه المرحلة نوع من الانتباه المباشر ، أشبه ما يكون بجهاز الإسقاط [1] الذى نسميه بالفانوس السحرىّ ، يسلّط ضوءه فى كل مرة على صورة تختلف عن الصورة التى قبلها . وتظل الصور مفككة معزولة عن بعضها البعض ، كما نرى فى شريط سينمائى . لا تجمع بينها رابطة علية . ولعل هذه الهوى الموحشة الصامتة التى تفصل بين الصور والعبارات ، وتجعلها تقف كالمخلوقات العارية المرتعشة فى برد الشتاء ، هى السبب الذى نحسّ من أجله عند قراءة هذه الرواية بالوحدة العميقة الجارفة .

إن مرسو يهب نفسه للتجربة الخالصة ، للسعادة التى تمنحها اللحظة المباشرة ، وكأنه طفل كبير يفتح عينيه لأول مرة على براءة النور ويفرح من قلبه بعرس الألوان ويرتعش لنبض الحياة فى كل الموجودات . لقد ألقى به فى عالم لا يعرفه ، وحكم عليه بالحياة فى مجتمع لا يفهم لغته ، وارتبط مصيره بأناس تبدو له أفكارهم وتصوراتهم وعاداتهم شيئاً غريباً لا يستطيع ولا يريد أن يألفه . إنه يحيا كالغريب بين غرباء . وهو بالنسبة لنا ، نحن الذين نقرأ عنه ونتتبع قدره ، إنسان غريب أيضاً ، لا نعرف له موضعاً يناسبه فى أنظمتنا الجاهزة من القيم والمعايير . إننا نحس بغربته وبراءته فى آن واحد . ولكنه إحساس يختلط فيه السخط والخوف والرثاء . فنحن لا ندرى ماذا نفعل إزاء هذا الإنسان المدهش الذى يبدأ من الصفر ويريد ألا يتحوّل عنه .

---

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٦٣ .

والحق أن مرسو إنسان برىء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . وقمة براءته وتهمته فى وقت واحد هى أنه عاش حياته حتى الآن بغير أن يثير الريبة من ناحيته فى نفس إنسان . إن الرصاصة التى تنطلق من مسدسه لتردى الأعرابى قتيلا هى التى تفتح الأعين عليه . هذه الجريمة التى ألقت بها الصدف العمياء فى طريقه هى بالنسبة لوكيل النيابة نتيجة لا بداية . لقد سلطت الأضواء على حياته التى قضاها حتى الآن فى غير اكتراث ، وتصبح السيجارة التى دخنها بغير قصد منه أمام تابوت أمه المسجاة فى ملجأ العجزة ، والدموع التى لم يذرفها وهم يوارونها التراب ، واللحظات القليلة التى تسلل فيها النوم إلى جفرنه ، والفيلم الذى شاهده فى صحبة عشيقته بعد ذلك بأيام قليلة ، كل ذلك يصبح جريمة لا يريد أحد أن يغفرها له . لقد كان مرسو إذن مجرماً عريقاً فى الجريمة . وذنبه الأكبر أنه لم يعتقد فى « الذنب » أو لم يفهم له معنى ، وأنه ظل يقف من مواضعات المجتمع وتقاليده موقف من لا يبالى بشىء . إنه الآن فى نظر المحقق والقاضى « وحش » و « عدو للمسيح » .

ويظلّ مرسو يراقب القضية وكأنهم يحاكمون إنساناً آخر لا تربطه به صلة . ويظلّ الوعى بالمحال راقداً فى نفسه لا يستيقظ . ومع أن هذا الفرد الوحيد يصطدم بالمجتمع ، ممثلا فى أشخاص المحقق والقضاة والمحلّفين وقسيس السجن وكل القيم الأخلاقية التى يدافعون عنها من عدالة وواجب وحب ووفاء . . إلخ ، فإن هذا الإحساس بالمحال لا يصل عنده إلى مرحلة الوعى . إن كل كلمة يقولها مرسو تشف عن إحساس وعن صورة وراءها ، فى حين أن كل كلمة ينطق بها المحقق تدل على معنى أو تصور أو شكل من أشكال النظام المدنىّ والاجتماعى . ويبقى مرسو غريباً أمام نفسه وأمام المجتمع الذى يتهمه ويشدّه إلى المقصلة .

ولكن حكم الإعدام يسقط كسيف الجلاّد . ويزوره قسيس السجن فى زنزانته . ويصطدم مرسو به فيستيقظ الوعى بالمحال الذى ظلّ كامناً فيه . وبينما يتشبث مرسو بسعادة من هذا العالم ، نجد القسيس يعده بسعادة أخرى فى عالم آخر ، ويزيّن له « القفزة » التى حرّمها على نفسه الإنسان الذى يعيش فى المحال ويخلص له[1] . ويرفض مرسو هذا الأمل السهل ، وينقض على القسيس ليصرخ به :

---

(١) الغريب ، ص ١٥٦ .

إن كل اليقين الذى تعدنى به لا يساوى شعرة واحدة فى رأس امرأة . إن تمرّده ليس هو التمرد الحق الذى يثور فيه الإنسان باسم إخوته جميعاً من البشر ، ولا باسم الطبيعة الإنسانية ، بل هو تمرد باسم السعادة الأرضية التى تمتع بها حتى هذه اللحظة دون أن يدرى : « أحسست أننى كنت سعيداً وأننى لم أزل سعيداً »[١]. إنها هى بعينها تلك السعادة التى تحدث عنها كامى فى « أعراس »[٢] والتى تنبع من التعاسة المتصلة .

بقى مرسو حياته وحيداً غارقاً فى وحدته . لم يستيقظ إحساسه بوجود الآخرين إلا وهو على عتبة الموت . إنه الآن يفكر فى أمه ، التى اتهموه بأنه لم يحبها ، كما يفكر فى الناس ، الذين سيموت بينهم . إن أقصى ما يتمناه اليوم ، لكى يقل إحساسه بأنه وحيد ، أن يرى فى طريقه إلى المقصلة عدداً كبيراً من المتفرّجين « يستقبلونه بصرخات الحقد »[٣] .

(د) منطق المحال عند كاليجولا :

تتجسد فى شخصية كاليجولا ، فى مسرحية كامى المعروفة بهذا الاسم ، تجربة الإنسان الذى يملك القوة التى تمكنه من أن يحوّل منطقة المحال إلى واقع فعلىّ . فالمحال عنده ليس مجرّد شعور أو عاطفة ، بل فكرة فلسفية تسيطر على كيانه . لقد اكتشف كاليجولا فجأة ، على أثر وفاة شقيقته أو حبيبته درزيللا ، أن العالم محال . هذا الاكتشاف الذى توصل إليه يلخصه فى هذه العبارة : « الناس يموتون وهم ليسوا سعداء . »[٤] حقًّا أن الناس لا يعلمون شيئاً عن هذه الحقيقة البالغة البساطة والوضوح ، الحمقاء إلى حد ما . غير أن كاليجولا يملك « الوسائل » التى يستطيع بها أن يجبرهم على أن يعيشوا فيها .

كاليجولا يرى أن العالم محال ، وأن كل شىء قد خلا من المعنى والغاية . وحيث لا يكون لشئ من معنى ، يصبح كل شىء سواء (فعظمة روما تتساوى

---

(١) الغريب ، ص ١٥٨ — ١٥٩ .

(٢) أعراس ، ص ٨٤ .

(٣) الغريب ، ص ١٥٩ .

(٤) كاليجولا ، ص ١١١ .

لديه مع أوجاع النقرس التى يحس بها رئيس البلاط فى قصره كما يصبح كل شيء مباحاً . والذى يبيح لنفسه كل شيء يتوهم أنه حرّ من كل شيء . وهنا تكمن حرّية كاليجولا الفاسدة ؛ حريته فى أن يجعل المستحيل ممكناً ، أن يقبض على القمر بيديه ، ويأمر الشمس أن تغرب فى الشرق ، ويمنع الناس من أن يموتوا . هذه الحرّية المستحيلة التى لا تعرف حدودها تجعله يقول : « أنا الحرّ الأوحد فى الإمبراطورية الرومانية بأسرها »[١] ، وهى التى تجعل التعسّف يحكم فى مكان القانون . إن القوة التعسّفية هى الوسيلة الوحيدة التى يريد بها كاليجولا أن يوقظ الناس من سبات عاداتهم ويضعهم وجهاً لوجه أمام مصيرهم . ولقد كان فى الإمكان أن تكفى هذه القوة فى إيقاظ الوجدان لو أنها تقيّدت بالحدود التى وضعها لنفسه الإنسان الذى يعيش فى المحال ، أعنى لو أنها تقيّدت بحدود الممكن وحده دون أن تحاول أن تتعداها . كان فى استطاعة هذه القوة المتعسفة أن توقظ وجدان الناس ، ولكنها ما كانت لتستطيع أن تحقق ما يريده منها كاليجولا ، ولا أن تسير مع منطقه إلى نهايته .

كيف السبيل إلى تمييز الممكن عن المستحيل ؟

لعلّ هذا هو السؤال الأساسىّ الذى نسى كاليجولا فى غمرة يأسه وطموحه أن يوجهه إلى نفسه . إنه يحسب أن التجربة وحدها هى التى تستطيع أن تعطيه المعيار الذى يفصل بينهما . هذا الوهم يدفعه إلى أن يسير بمنطقه المحال إلى نهايته : « المنطق ، يا كاليجولا ، المنطق ينبغى أن يتابع طريقه ![٢] » وهكذا يحسّ فى نفسه بالحاجة التى تلحّ عليه أن يدرك المستحيل ، أن يمدّ ذراعه فتلمس القمر ، أن يصل إلى السعادة والخلود ، إلى شيء ربما كان طائشاً مجرّداً من كل معنى ، ولكنه ليس من هذا العالم[٣] . إنه يريد أن يغيّر نظام الأشياء ، يريد من الشمس أن تغرب فى الشرق ، ومن العذاب أن يختفى من أرض البشر ، ومن الموت

---

(١) كاليجولا ، ص ١٢١ .

(٢) كاليجولا ؛ ص ١٧٦ .

(٣) كاليجولا ؛ الفصل الأول ، المشهد الرابع ، ص ١١١ .

أن يكفّ يده عن الناس[1] . وهكذا يستطيع أن يقول : « إن فائدة القوة تكمن فى أنها تتيح للمستحيل أن يحقق بعض الإمكانيات » وأن يقول « إن حريّتى لم يعد لها حدّ تقف عنده » ، بل أن يذهب إلى حدّ الادعاء بأنه « ما من شيء فى هذا العالم ، ولا فى العالم الآخر يمكن أن يقاس بمقياسى .[2] »

يريد كاليجولا أن يبرهن على حريته المطلقة ، وينظم عدم اكتراثه ، فيلقى بالناس فى أتون من العذاب ، إنه يختلق مجاعة ضارية ، وينتهك حرمات النساء أمام عيزن أزواجهن . ويريد كاليجولا أن يمتلك الناس كل الامتلاك فيأمر بقتلهم ، ذلك « لأن الناس الذين قتلناهم ، يصبحون معنا . »[3] إنه يعتقد أنه لو استطاع أن يدرك المستحيل وأن يضمّ القمر بين يديه ، فسوف ينجو الناس من الموت . غير أنه يأمر بأن يموت الناس لكى يحول دون الموت ، سبب تعاستهم الرئيسىّ ، وبذلك يناقض نفسه بنفسه . ولكن المستحيل لا يتمّ على ظهر الأرض ، وكاليجولا لا يستطيع أن يلمس القمر بيديه ، وهو لذلك يصرخ مادّاً ذراعيه نحو السماء ، لكى يهرب من وحدته . إنه يقوم على المستوى الفردىّ العدمىّ بما سوف يقوم به الوباء على المستوى الجمعىّ — الميتافيزيقىّ .

وترهق الناس حياة الذلّ والخطر التى يضعهم فيها كاليجولا فتوقظ فيهم صحوة الوجدان . ولكنها صحوة من سبات الجهل والغفلة ، لا صحوة الوعى الحقيقى التى يمكن أن تدفعهم إلى التمرّد . إن بعضهم يعلن رضاه بالمحال واستسلامه له ، أعنى إلغاءه لوجود المحال نفسه (إذ المحال لا يحيا إلا بمقدار ما نعلن سخطنا عليه وتحدّينا له) . وهم باعترافهم بالمحال يتنكرون للتمرّد ، حتى يصل بهم الأمر إلى الحد الذى يجعلهم يرفعون القيصر الرومانىّ — الذى يتجسد المحال الآن فى شخصه — إلى مصاف الآلهة ، هؤلاء الانتهازيون الضعاف لا يفعلون ذلك عن إرادة شريرة ، بل عن جهل أو غفلة . وأما الفريق الآخر منهم فهم يدبرون مؤامرة على حياة القيصر ، لأنهم يكرهون السعادة المستحيلة ويخافون منها . يقول « كيريا » موجهاً كلامه لكاليجولا : « إننى أحسّ فى نفسى بالشوق إلى أن أحيا وأن أكون سعيداً ، وفى

(١) كاليجولا ؛ الفصل الأول ، المشهد الحادى عشر ، ص ١٢٣ .

(٢) كاليجولا ؛ ص ٢١٠ .

(٣) كاليجولا ؛ ص ١٥٧ ، وسوء فهم ؛ ص ٩٤ .

رأيى أن الانسان لا يستطيع أن يصل إلى شىء منهما إذا سار فى المحال إلى أقصى مداه »[1] ، فليس فى استطاعة أحد من الناس أن يتبع هذا المنطق المحال ويهنأ مع ذلك بالحياة أو يبلغ السعادة .

و « كيريا » كذلك إنسان يعيش فى المحال . ولكن الشىء الذى يميّزه عن كاليجولا هو أنه يرفض أن يسير مع منطقه المحال إلى نهايته . إنه يؤمن بإمكان الحياة فى المحال ، ولكنه يؤمن كذلك باستحالة البرهنة عليه . وهو بذلك يبقى على إخلاصه للمحال ، فيعترف بحدوده ، ولا يحاول أن يتخطىّ أسواره . لقد عرف كيريا أن منطق كاليجولا لابد أن يؤدى به إلى القتل فى صورتيه : الانتحار والقتل بالجملة . ولقد عرف أيضاً أن الحقائق الواضحة البيّنة بذاتها (والمحال لا شك إحدى هذه الحقائق) لا تفسرّ إلا بذاتها ومن ذاتها ، وأنها لا تحتاج إلى قيمة خارجية عنها للاستعانة بها على تفسيرها ، فوضع قيمة كهذه يشبه الإقدام على « القفزة » التى حرّمها على نفسه إنسان المحال . والإقدام على مثل هذه القفزة ليس مجرّد مسلك فاسد فى الفكر والشعور كما رأينا فحسب ، بل هو قبل كل شىء جريمة لا تغتفر . وسنرى كيف أقدمت نظم الطغيان السياسىّ المختلفة على مثل هذه الجريمة حين جعلت للتاريخ قيمة مطلقة (كما فى التأكيد المطلق عند الماركسية) ، أو حين جرّدته من كل معنى وقيمة (كما فى النفى المطلق عند الفاشية والنازية)[1] . إن كلا النظامين ينتهى إلى الانتحار أو إلى القتل بالجملة تبعاً لتأكيده لمعنى التاريخ أو نفيه عنه . وكلاهما ينبع عن وعى غير حقيقىّ بالمحال ، إذ الوعى الحقيقىّ به لابد وأن يؤدى فى نهاية المطاف إلى التمرّد الحق ، أى التمرد المعتدل .

وإذن فالسعى إلى المستحيل يحمل فى ذاته خطر إلغاء تلك الحقائق التى تأدت عن الوعى الناصع بالمحال ونفى كل قيمة عنها . وسعى كاليجولا إلى المستحيل يحمل فى ذاته أيضاً خطراً لا ينفصل عن ذلك ، هو خطر اعتبار الناس جميعاً مذنبين ، سواء فى ذلك الذين يقلّدون فعله فينفون ويدمّرون ، أو الذين يتمرّدون عليه فيضطرون إلى الإقدام على الجريمة . « أنا فى حاجة إلى مذنبين . وهم جميعاً فى

(١) كاليجولا ؛ ص ١٧٩ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٥٤ — ٧٥ ، ٨٤ — ١٠٥ .

نظرى مذنبون . » هكذا يقول كاليجولا . ويستطرد فى منطقه الذى يتألف فى مجموعة من أقيسة خاطئة خادعة فيقول : كل من يذنب يموت . وكل من هو من رعية كاليجولا فهو مذنب . إذن فالجميع مذنبون . ينتج عن هذا أنهم جميعاً محكوم عليهم بالموت . إن المسألة مسألة زمن فحسب[١] .

ولكن كاليجولا ، على الرغم من كل ما يؤكده ، لم يسر فى منطقه المحال إلى آخر نتائجه ، فلو فعل لكان لزاماً عليه أن يقدم على الانتحار . لقد عجز كاليجولا عن تحقيق المستحيل وظلّ وحيداً طول حياته ؛ لم يلمس القمر ولم يدرك الخلود .

أما « مارتا » (بطلة مسرحية سوء فهم) فهى الوحيدة التى سارت مع منطق المحال إلى آخر مداه . إنها تكتشف بعد أن قتلت أخاها أنها فقدت السعادة إلى الأبد ، وفقدت معها البحر والشمس . ولكن المحال لا ينفصل عن السعادة ، أعنى أن المحال لا سبيل إلى احتماله إلا حيث تكون السعادة ممكنة — وإذا كانت قد فقدت السعادة ، فقد فقدت معها المقدرة على الوقوف فى وجه المحال ، ولم يبق أمامها إلا الانتحار[٢] . بهذا تكون « مارتا » قد تجاوزت الحدّ الذى يتبيّن لنا بالوعى الناصع بالمحال ، وأقدمت على « القفزة المميتة » التى لابد أن تنتهى بصاحبها إلى الموت .

إذن فالوعى الحق بالمحال ، وبالتالى بالتمرّد ، لم يشرق بعد عند كاليجولا ولا مارتا ولا مرسو . فعلى الرغم من أن مرسو يحيا حياة « محالية » بحتة ، حتى ليتمنى قبل أن ينفذ فيه حكم الموت لو أمكنه أن يعود فيحياها مرة ثانية ، وبالرغم من أن مارتا وأمها بعد أن قتلا الأخ والابن يقفان على هاوية المحال ويثبتان أعينهما فى أعماقها ، وبالرغم كذلك من أن كاليجولا لا يهب عاطفته وحياته كلها للمحال ، فإنهم جميعاً يجعلوننا نحسّ بجو المحال دون الوعى الحقيقىّ به . حتى سيزيف ، الذى يشهد « بالعزّة الميتافيزيقية » التى تجعل الإنسان يحتمل محاليّة العالم والذى يواجه قدره الظالم بوجدان ناصع ووعى مضىء ، لم يزل محصوراً فى دائرة هذا التمرّد

(١) كاليجولا ؛ ص ١٢٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٩ .

الفرديّ الذى سميناه بالتمرد المحال . فتمرّده كره للموت وحماس للحياة فى وقت واحد ، نفى للآلهة وتحد للمحال . إنه فى وقفته الوحيدة على قمة الجبل الوحيد ، لا يجد ملجأ يأوى إليه إلا قرارة جرحه ، ودفعه للصخرة إلى قمة الجبل وتركها تسقط إلى الوادى لكى يدفعها من جديد ، فى فعل عابث لا جدوى منه ولا نهاية له . إن سيزيف لا يعرف التمرّد الحقيقىّ ، الذى هو فى جوهره احتجاج على قدر ظالم غير مفهوم . ذلك أنه لا يحتجّ ، بل يحتمل ، لايثور ، بل يعاند . ووعيه الناصع الذى يجعله يواجه المحال ويتحدّاه هو الذى يبرر لنا أن نتحدث عن تمرّده « المحال » الذى لم يصل بعد إلى مستوى التمرّد الحق .

تستوى فى هذا نماذج المحال (سيزيف ، الممثل ، العاشق ، الفنان) والغريب (مرسو) ، والقاتلتان (مارتا وأمها) وكاليجولا . إن التمرّد عندهم جميعاً ليس إلا عاطفة متحمسة للحياة ، وعناداً ، ورفضاً مريراً لكل عزاء يأتى من « فوق الطبيعة » ، وكبرياء تجعل الإنسان يؤكد قيمة حياته بالتحدى والعناد والإصرار . إنهم جميعاً يدورون حول تجربة المحال كتجربة « نادرة » ، شخصية ، مباشرة ، يعانيها الفرد وحده ، دون أن يستطيع تجاوز الأفق الفرديّ الذى تتحرك فيه ، ودون أن تتمكن من إدخال عنصر « الآخر » إليها . ولذلك كان تمرّدهم الفردى هو ماسميناه بالتمرد المحال ، تمييزاً له عن التمرّد الحقيقىّ الذى يحرّر الفرد من وحدته . هنالك تصبح الخطوة الأولى التى يقوم بها العقل الذى تصدمه غربة العالم هى الاعتراف بأنه يشارك جميع الناس فى الإحساس بهذه الغربة . . ويصبح الداء الذى كان يعانيه فرد بمفرده وباء مشتركاً[١] .

هذا التمرد الحقيقى الذى عرضه كامى عرضاً فلسفيًّا فى كتابه « المتمرّد » (١٩٥١) قد صوره من قبل تصويراً شاعريًّا فى روايته « الوباء » وفى مسرحيته « حالة حصار »[٢] .

(١) المتمرد ؛ ص ٣٦ .

(٢) راجع فى هذا كله أيضاً مقالين لكاتب السطور بعنوان : وداع ألبير كامى ، المجلة ، مارس ١٩٦٠ ، وقبل أن يفوت الأوان ، نظرات فى روايات ألبير كامى ، مجلة الكاتب ، أغسطس ١٩٦٣

الانتقال إلى التمرد

(ا) الوعى فى مسرحية « حالة حصار » .
(ب) الوعى فى رواية « الوباء » .

ا — تصور هذه المسرحية سكان المدينة الأسبانية كاديز الذين يعيشون حياتهم الطبيعية الخصبة فاقدى الوعى مسلمين بها تسليماً لا يقبل المناقشة ، فى ظل ّ نظام تقليدىّ عاجز لا أثر له ، يمثله الحاكم والقاضى والكنيسة . وذات يوم ينشب الوباء مخالبه فى جسد المدينة ، فيفرض عليها نظاماً بيروقراطيّاً جامداً مجرّداً كأنه القدر . ويحطم الوباء حياة المدينة كما حطم طغيان كاليجولا مدينة روما ؛ فيشل ّ الوجدان ، ويقتل الحرية والحب والمغامرة . وتصبح العدالة انتقاماً ، والحب كرهاً ، والشرف جبناً ، وينقطع تيار الحوار الإنسانىّ الذى يعبر به البشر عن مخاوفهم وآلامهم ، عن أحزانهم وأفراحهم ، عن أسئلتهم وأجوبتهم . ويسود حكم الصمت ، أعنى حكم المونولوج . ويظل هذا الحكم سائداً حتى يتشجع الطالب والعاشق الشاب دييجو فيصرخ صرخة الاحتجاج والتمرّد ، وينزع القناع عن وجهه ، ويحرر سكان المدينة من خوفهم ، وينقذ حبه ، بعد أن يدفع حياته ثمناً له .

إن التمرّد على المحال (ممثلا فى صورة الوباء) يتجسد ّ فى شخصية دييجو . إنه يزيل أكوام الكسل والخوف وعدم الاكتراث ويؤجج شرارة الحياة والقوة والحرية فى نفوس سكان كاديز . لقد سقط شعب كاديز ضحية نظام سلبىّ مجرّد ، كما حدث من قبل لحاشية كاليجولا ولسكان مدينة أوران (فى رواية الوباء) . وكان يكفى أن يقهر واحد منهم خوفه من الموت لكى يصل إلى درجة من الوعى تندلع منها شرارة التمرّد . تقول سكرتيرة الوباء : هل ما زلت تحس ّ بالخوف ؟ فيجيبها دييجو قائلا : لا ، وترد ّ عليه السكرتيرة قائلة : إذن فلست أملك شيئاً ضدك[1] . إن « دييجو » غاز كذلك الذى تحدثنا عنه فى « نماذج المحال » ،

---

(١) حالة حصار ؛ ص ١٧٩ .

يتغلّب على الموت فى نفسه وفى نفوس من يشاركونه فى الحياة والمصير ، لا عن غرور أو كبرياء ، بل عن وعى بموقفه اليائس الذى لا مخرج منه ، الذى يزيد فيه الموت من وطأة الظلم[1] . إن المتمرّد الشاب ديبجو لا يريد أكثر من أن يكشف لسكان مدينته عن معنى قدرهم الذى خلا من كل معنى . إنه يريد أن يوقظ حياتهم التى غاصت فى السلبية واللاوعى ، وعدم الاكتراث . تمرّده دعوة إلى الوعى الناصع بالمحال ، وحث لهم على تحدّيه وجهاً لوجه ، والتصدّى له وعدم الهروب منه . فتعليم الناس أن كل شىء محال ، معناه فى الوقت نفسه التمرد على حكم الوباء ، والتغلب عليه فى الوجدان قبل الانتصار عليه فى الواقع . ذلك لأن الوباء سيظل يفرض سلطانه المتعسّف المجرّد ما بقى الناس فى كاديز ينعمون فى سبات من فقدان الوعى . وهو يستطيع أيضاً أن يحافظ على سلطانه لو استيقظ الناس من نعاسهم واختاروا العدمية الميتافيزيقية (التى تتمثل فى شخصية نادا — ومعناها العدم فى الأسبانية) موقفاً لهم .

ليس فقدان الوعى مجرّد نقص فى درجة الوعى بقدر ما هو نقص فى الوعى بمحالية العالم وعدم جدواه . إنه يمثل ذلك الأفق الضبابى الغائم الذى تدور فيه كل المغامرات الميتافيزيقية العدمية (مثل الانتحار الذى تقدم عليه مارتا وأمها ، ومثل القتل بالجملة الذى يأمر به كاليجولا وينظمه الوباء . ولذلك نستطيع أن نسمّى الانتحار ، الذى يرفضه كامى فى « أسطورة سيزيف » ويسميه بالهروب والنكوص ، نقصاً فى الوعى الناصع بالمحال . إن كل نقص فى نصوع الوعى فهو فى الوقت نفسه نقص فى الوعى بالمحال وبالتالى عقبة تحول دون التمرّد . إن نصوع الوعى بالمحال شرط للتمرد ، كما أن التمرد نفسه شرط لنصوع الوعى .

(ب) يحسّ سكان المدينة الجزائرية البائسة أوران ، كما يصفهم لنا راوية الوباء الطبيب ريو ، إحساساً ضئيلا بالواقع . إنهم لا يشعرون بالخير ولا بالشرّ ، وهذا ما يسمح للوباء بأن ينتشر بينهم ، ويتمكن شيئاً فشيئاً من نفوسهم وأبدانهم . إنه ينظم الشرّ فى الحياة الإنسانية حتى يصبح نظاماً متماسك البنيان ، يقوم على العذاب ، والموت ، والفراق ، والخوف ، والوحدة . وهو يدمّر كل ما هو خير فى

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٣ .

هذه الحياة : الحرية والأمل والتعاطف والحب . ويزحف فتستسلم له المدينة التى استسلمت قبله لحالة من السلبية وفقدان الوعى . وينتشر مملاً كالتجريد[١] يفضح نفسه بعلامات سلبية[٢] . وليس الوباء مجرّد رمز لشرّ يصيب المدينة من خارجها ، بل هو النتيجة المنطقية الأخيرة لتلك القيم السلبية التى عاشت كامنة فى ضمير سكان أوران[٣] ، وانطوت فى موقفهم السلبىّ الذى فقد كل عناصر الوعى والمقاومة . وسواء كانت نظرتنا إلى الوباء نظرة فردية أم سياسية أم اجتماعية أو ميتافيزيقية ، فإن الرمز الذى يعبر عنه يؤكد الارتباط الضرورى بين الشرّ وبين النقص فى مستوى الوعى والوجدان .

إن الوباء فى نظر تارّو والدكتور ريو — وهما الشخصيتان الرئيسيتان فى هذه الرواية — هو فى جوهره موقف لا مخرج منه[٤] ، ينبغى مواجهته بالوعى الناصع العنيد . إنه ، كالمحال عند سيزيف ، عود على بدء[٥] لا نهاية له ولا جدوى من ورائه . إنهما يكافحانه بكل ما يملكان من قوة ، على الرغم من إيمانهما بأن جرثومة وباء الطاعون لا تموت ولا تختفى كل الاختفاء[٦] ، وأن الإنسان سينهزم فى نهاية الأمر دائماً أمام سلطان الوباء الذى لا يهزم . كلاهما يرفع راية الكفاح على طريقته ؛ فريو يمارس مهنته كطبيب فى شرف وأمانة (إن الوسيلة الوحيدة لمكافحة الوباء هى الأمانة)[٧] . ويرفض حتى الموت أن يحبّ الخليقة التى يتعذب فيها الأطفال[٨] ، وتارّو يصمم على أن يرفض كل ما يقتل أو يبرّر القتل . إنهما يقفان أمام هذا المحال الجديد وجهاً لوجه ، ويرفضان أن يفرّا من أمامه أو يحنيا له رؤوسهما[٩] ، وهما بموقفهما هذا يرفضان كذلك أن يعيشا فى العدمية الميتافيزيقية التى تعيش فيها شخصية يائسة مثل كوتار ، كما يأبيان أن يقفزا القفزة

---

(١) الوباء ؛ ص ٨٤ ، ٢٥٦ .
(٢) الوباء ؛ ص ١٣٠ .
(٣) جرمين برى ؛ كامى — مطبعة جامعة رتجرز ، نيو برونشفيك ، ١٩٥٩ ، ص ١١٥.
(٤) الوباء ؛ ص ٦٣ .
(٥) الوباء ؛ ص ١٤٩ .
(٦) الوباء ؛ ص ٢٨٣ .
(٧) الوباء ؛ ص ١٥١ .
(٨) الوباء ؛ ص ١٩٩ .
(٩) الوباء ؛ ص ٢٣١ .

المميتة التى لا ينفك الأب بانيلو يمجّد فيها ويزيّنها للناس فى خطبه ومواعظه ، ونعنى بها التماس العزاء والخلاص فى جياة أبدية غير هذه الحياة . إنهما يعيشان كما عاش سلفهما القديم سيزيف فى تناقض دائم مع نفسهما وفى تمزّق باطنىّ لا يهدأ عذابه[١] . ومع ذلك فإن عذابهما عذاب من أجل الآخرين ، والألم الفردىّ الذى لم يكن سيزيف يعرف ألماً غيره قد أصبح ألماً جمعيّاً . « هنالك اختفت المصائر الفردية ، ولم يبق إلا تجربة واحدة مشتركة ، هى تجربة الوباء والمشاعر التى يحسّ بها الجميع . »[٢] .

إن فكرة « الآخر » تظهر هنا لأول مرة ، باعتبارها عنصراً أساسيّاً فى بناء الوعى الناصع المتمرّد على المحال . ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب . فإن فكرة الآخر قد أصبحت تدعمها كلمة « نحن » التى ترد الآن على لسان راوية الوباء « الدكتور ريو[٣] » ، فيعبر بها عن جماعة من الضحايا والمقهورين ، يكافحون قدراً ظالماً مشتركاً قد خلا من كل معنى »

رواية الوباء ومسرحية حالة حصار تصوران هذا الانتقـــال من الأنا إلى النحن ، من الفردية إلى التضامن ، ومن التمرد المحال إلى التمرد الحقيقىّ المعتدل . هذا الانتقال لا يحدث إلا فى الوعى والوجدان . وبذلك يتسع مجال الفكر من « أسطورة سيزيف » إلى « التمرّد » ، ومن مشكلة الانتحار إلى مشكلة القتل الجمعىّ ، ومن أخلاق الكم إلى أخلاق الكيف ، ومن نزعة عدمية شاملة شعارها هو كل شىء أولا شىء إلى نزعة تؤمن بالحد والمقياس ، ومن تمرد طائش محال إلى آخر معتدل وفىّ لمنبعه الأصيل .

ويمكننا أخيراً أن نلخص ما سبق فى الحقائق التالية :

١ — إن التفكير المحال وهو يواجه مالا معنى له يفترض التمرّد بالضرورة . فالحقيقة الأولى ، والبيّنة الوحيدة التى تؤدى إليها تجربة المحال هى التمرّد[٤] .

---

(١) الوباء ؛ ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

(٢) الوباء ؛ ص ١٥٣ .

(٣) « أصبح الوباء منذ هذه اللحظة أمراً يعنينا جميعاً » . كما يقول الدكتور ريو (ص ٦٢ ، ٨٠) « هذه الحكاية تخصنا جميعاً » ، كما يقول الصحفى رامبير (ص ٢٩٠) .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٤ ، ٢١ .

٢ – الوعى الناصع بالمحال يبعث على التمرّد ؛ كما أن التمرّد يزيد من نصوع الوعى ويؤكد شفافيته .

٣ – بالوعى يقف الإنسان أمام العالم وجهاً لوجه ، كأنهما ضدّان متقابلان ، ويصبح الإنسان كائناً من غير هذا العالم . وكونه من غير هذا العالم يعنى أنه يعلو عليه . هذا العلوّ لا سبيل إلى فهمه إلا عن طريق التضامن والديالوج ، اللذين يقوم التمرّد الحق عليهما ، وهو ما سنتعرض له فى الفصلين القادمين .

٤ – مسرحيتا « كاليجولا » و « سوء فهم » يبينان حدود الفكر المحال وإمكانياته . فالذى يؤمن بالمحالية المطلقة لابد أن ينتهى بالضرورة إلى ارتكاب جريمة الانتحار أو جريمة القتل . ومن ثمّ فالتمرّد على مثل هذه المحالية لا يمكن إلا أن يكون مثلها تمرّداً محالا ، ما أبعد الفارق بينه وبين التمرّد الحق .

٥ – تثبت نماذج المحال التى يسير أشخاصها فى سلوكهم وفقاً لمبادئه الأخلاقية ، أن الإخلاص للمحال لا يكفى وحده للوصول إلى التمرّد الحق . فلا بد دون ذلك من وجود فكرة « الآخر » كعنصر جوهرىّ لا غنى عنه فى بناء الوعى ، وذلك لكى يتمكن الإنسان من العلوّ على الفردية والوصول إلى أفق إنسانىّ شامل يؤكد وجود طبيعة إنسانية مشتركة يقوم عليها التمرّد الحق . هذا الانتقال الذى تناولناه فى الأعمال الفنية سنحاول الآن أن ندرسه فى التمرّد نفسه .

الفصل الثالث

التمرد

« الانسان فان ، هذا جائز ؛ ولكننا نريد أن نفنى ونحن نقاوم ، وألا نعطى للعدم ، إن كان ينتظرنا حقاً ، أية مظهر من مظاهر العدالة » .

(سيناكور : « أوبرمان »)

نص اقتبسه كامى ووضعه شعاراً للرسالة الرابعة إلى صديق ألمانى .

(ا) بناء التمرد .
(ب) التمرّد والثورة : التاريخ .
(حـ) الانحراف عن التمرد : النعم المطلقة .
(د) التمرّد المعتدل وفكرة الحدّ والمقياس .
(هـ) استطيقا التمرّد .
(و) تلخيص عام .

(ا) بناء التمرد :

كان همّ كامى فى أعماله المبكرة أن يصور جانبى الظلّ والنور فى الوجود الإنسانىّ وأن يبرز محاليته على المستوى الفردىّ . وكانت كرامة الإنسان وعزّته فى احتمال هذه المحالية ، ومواجهتها فى تحدّ وأمانة وشجاعة . أما مشكلة الموت ، ممثلةً فى مشكلة الانتحار التى جعل لها الأولوية على سائر المشكلات ، فكانت هى التناقض الممزق للقلب الذى انطلق منه فكره الفلسفىّ كله . وأما الموت الذى تبرره الحجج العقلية ، وتدعمه المذاهب الفلسفية والعقائد الأيديولوجية ، ممثلا فى صورة القتل بالجملة ، فلم يكن قد التفت إليه بعد .

كانت محالية الحياة ، كما رأينا ، أمراً لا غنى عنه لتأسيس الحرّية . ولقد رفض الانتحار رفضاً حاسماً ، لأن الانتحار معناه التخلّى عن الوعى ، والوعى هو

القيمة الحقيقية الوحيدة التى يملكها الإنسان ، وهو الذى ينبغى عليه بإزاء المحال أن يحافظ عليه ، فى أعلى درجات التوتر والنصوع والصفاء . ولم يكن واجب الإنسان قاصراً على أن يحيا فحسب ، لكى يتيح الحياة للمحال ، بل كان الواجب عليه أن يزيد من الحياة . مزيداً من الحياة : تلك كانت القاعدة الأخلاقية التى اتخذها « نماذج المحال » شعاراً لحياتهم ومقياساً لسلوكهم . وقد جعلتهم يقدمون الكمّ على الكيف ، لا بل يجردون القيم الكيفية من كل معنى أو دلالة . وقد يذهبون إلى أبعد من هذا ، فيرون أن القيم الكيفية تزيّف الحياة ، وتملؤها بالأوهام ، وتبرر القتل على اختلاف صوره تبريراً أيديولوجياً (والغازى — وكاليجولا ، ومارتا وأمها أمثلة واضحة على ذلك) . كانت القيم الوحيدة التى تحتفظ بمعناها هى القيم المتجسّدة أو « حقائق اللحم »[1] التى تحدثنا عنها فيما تقدم ، والتى لا يخالج أحداً أن يشك فى صدقها ويقينها . وكانت اسيتطقا المحال ، أو « الخلق بلا صباح » هى تسجيل تمرّد الإنسان على ظروف حياته المحالة فى لحظة سميناها « بالأبدية الفانية . » وكما استند سيزيف على صخرته التى كتب عليه أن يدفعها إلى قمة الجبل فى عود على بدء لا نهاية له ولا رجاء فيه ، فقد استند الإنسان أيضاً على صخرة الموت الذى لا حيلة له فيه ولامفرّ له منه . وكان أقصى ما يستطيعه هذا التمرّد المحال هو الصبر ، والشجاعة ، والكبرياء ، وأن يستنفد كل جهده فى تحدى قدر ظالم محال . لقد خنقت« النعم » ، إن صحّ هذا التعبير ، صرخة « اللا » .

كل هذا قد عرفناه فى السطور السابقة .

غير أن الإنسان لا يظلّ إلى الأبد « غريباً » فى هذا العالم ، ولا فى مقدوره أن يغلق وجدانه دون الاتصال بوجدان الآخرين . وهو حين يموت لا يكون موته دائماً نتيجة ضرورة عمياء تحتمها الطبيعة أو يدبرها القدر المحال . وحين ينتزع الموت حياته لا يكون ذلك نتيجة إرادته الحرّة المختارة دائماً . إن إنساناً آخر قد يسلبه وجوده الحق (كما هو الحال فى علاقة السيد — بالعبد) فيتركه جثة تسير على قدمين ، أو يطمس هذا الوجود ويلغيه إلغاء . والموت قد يصبح شرفاً يفتخر به

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٩ ، ١٢٢ .

الجلادون ، ويبررونه بالنظريات والمبادئ ، وبالأساطير والعقائد المذهبية . ويصبح كذلك من المستحيل تفسير مثل هذا الموت فى حدود دائرة المحال ، ومن خلال الأفق الذى تدور فيه مشكلاته . إننا الآن نواجه مشكلة أخرى غير مشكلة الانتحار الذى يقدم عله الفرد فيتحمّل وحده مسئوليته ، ويقاسى وحده آلامه . إن مشكلة « القتل » تجعلنا نواجه موقفاً جديداً نحتاج معه إلى قيم جديدة .

وهكذا يتبع السؤال الأول : هل يجوز لى أن أقتل نفسى ؟ سؤال جديد : هل يجوز لى أن أقتل غيرى ؟ إن حتمية الموت أو « رياضته الدموية » التى كانت من أهم عناصر التفكير المحال ، لم تعد هى المشكلة الأساسية التى تشغل الفكر المتمرّد . إن الناس جميعاً يموتون ، وتلك مشكلة لا نملك أن نفعل إزاءها شيئاً. أما أن الناس يُقتلون فتلك مشكلة أخرى ، يجب علينا أن لا نقف حيالها مكتوفى الأيدى . مشكلة الموت إذن باقية على الحالين . لم يُقض عليها ، ولكن اتسعت دائرتها ، ووضعت فى مجال تجربة إنسانية أوسع ، هى تجربة التمرّد .

إن فكرة التمرد ، كما يطبقها كامى فى بداية مقاله الفلسفى الكبير المتمرّد ، ليست إلا فرضاً يحاول به أن يفسر اتجاه عصرنا تفسيراً جزئياً ، كما يحاول أن يفسر به انفلاته من كل الحدود تفسيراً يشبه أن يكون شاملا[١] . إنها تصور تاريخ الكبرياء « الأوروبية [٢] » وتعبر عن غرورها وطيشها وتخبطها . والبحث فى مواقف هذا التاريخ ومطامحه ، فى نجاحه وفشله ، هو وحده الذى يمكن للتمرّد من أن يفتح لنا أفقاً جديداً ظلّ حتى الآن مغلقاً دون التفكير المحال ، وكان لابد أن يظل كذلك .

ولكن ما هو التمرّد؟ إن كامى يعرّفه على النحو التالى : الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يرفض أن يكون على ما هو عليه[٣] ، أو بمعنى آخر هو الكائن الذى لا يرضى أبداً عن كيانه : فهو دائم السعى إلى تغييره والعلوّ عليه . فالتمرّد بهذا

---

(١) المتمرد ؛ ص ٢٢ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٢ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢٢ .

المعنى موجود فى كل تجربة إنسانية ، لأن كل تجربة إنسانية جديرة بهذا الاسم تحتوى على نوع من الرفض للواقع كما هو عليه . ولكن هل يستنفد التمرّد طاقته فى هذا الرفض ؟ وهل يكون المتمرّد مجرّد إنسان يقول « لا » ؟

الحق أن التمرّد ينطوى على « اللا » و « النعم » ويضمّ الموافقة والرفض فى وقت واحد . فالمتمرّد الذى يقول لا يؤكد وجود حدّ لا يجوز لأحد أن يتخطّاه . يقول العبد لسيّده والمضطهد لمن يضطهده : « إنك تتجاوز الحدّ » أو يقول « لا تذهب إلى أبعد من هذا . »[١] إنه يقول « لا » لمن يدوس حقوقه بقدميه . ولكنه فى الوقت نفسه يقول « نعم » لهذه الحقوق نفسها ، ويتجاوز بذلك النفى الخالص إلى توكيد خالص . العبد الذى تسلّل شعاع الحرية لأول مرة إلى زنزانة وجوده المعتمة لا يحتج فحسب بل يؤكد كذلك ويوافق . إنه يكشف لمضطهده عن جزء من نفسه ، يريد له أن يحترم ويرفض له أن يهان . وفعل الرفض فى حد ذاته قيمة أخلاقية ، كما هو أيضاً حكم بالوجود . فالعبد الذى يستنكر وجود العبيد يعترف فى الوقت نفسه « بسبب أعمق يدعوه إلى الحياة »[٢] . ذلك أن التسليم الصامت بوجود العبيد معناه التخلّى عن تلك القيمة ، والتضحية بذلك الجزء من نفسه ، الذى ينبغى أن يظلّ مقدساً لا يمسّه أحد .

لقد سمعنا من قبل صرخة الاحتجاج يطلقها الإنسان فى وجه المحال . ولكن السبب الأعمق الذى يدعو الإنسان إلى الحياة لم يكن فى هذه المرحلة يتعدّى تلك الصرخة اليائسة المتكبره التى تدوّى فى سمع عالم أخرس أصمّ مجرّد عن كل معنى : « إننى أصرخ قائلا إننى لا أومن بشىء وإن كل شىء محال ، ولكننى لا أستطيع أن أشك فى صرختى ، ولابد لى على الأقل أن أومن باحتجاجى[٣] . » ولكن هذا الاحتجاج الفردىّ المسجون بين جدران الذات قد استنفد نفسه ، كما رأينا ، فى التمرّد المحال . والتمرّد المحال قد أنشب كالوحش الجريح الثائر أنيابه فى

---

(١) المتمرد ، ص ٢٥ .
(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .
(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٩٤ .

جسده ، فلم يستطع أن يخرج من حدود ذاته ؛ ولم يستطع أن يؤسس قيمة عامة شاملة .

ولكن ها هى التجربة قد اتسع مجالها ، والضرورة تستدعى وجود قيم جديدة . المضطهد المغلوب على أمره قد شعر فى أثناء ذلك بذاته (لعلّ السبب فى ذلك هو لقاؤه بالواقع الجديد ، أو لعلّه هو المشاركة الإيجابية فى حركة المقاومة السّرية لجيوش الاحتلال ، والانفعال العميق بآلام الحرب) . إنه يخاطب الآن مضطهده مخاطبة الندّ للندّ . وديالكتيك « إما الكلّ أو لا شىء على الإطلاق [1] . » (الذى كان دائماً شعار التمرّد المحال عند العدميين من أمثال الطاغية كاليجولا واليائسة الحالمة مارتا) قد اتضح الآن فى ضوء جديد . فالضحية تصرخ فى وجه جلادها هاتفة : إما أن تحترم ما أنا عليه ، وإما أن أوثر ألا أكون على الإطلاق . فما هو هذا الكيان الذى تريد الضحية أن تحافظ عليه من بطش جلاّدها ، وما هذا الوجود الذى يريد المضطهد أن يؤكده فى وجه من يضطهده ؟ إنه قبل كل شىء الوعى والحرية . وكلاهما يكوّنان جوهر التمرّد . ثم ما هو هذا « اللا كيان » أو « اللاوجود » الذى يجعل منه المتمرّد البديلَ الوحيد للكيان والوجود ؟ إن كلمته لمضطهده تعنى هذه العبارة : « إذا كنت ترانى على استعداد لأن أموت ؛ فإن ذلك هو البرهان على أننى أؤكد وجود قيمة تعلو على وجودى ويشترك فيها جميع الناس »[2] . فما هى هذه القيمة التى يشترك فيها جميع الناس على السواء ، وما هذا الوجود الذى يختار المتمرّد العدم فى سبيل الدفاع عنه ؟ — إننا نقترب بسؤالنا هذا من فكرة الطبيعة الإنسانية التى سيأتى الحديث عنها فيما بعد ، والتى تعبر عن شىء يبقى وراء التغيّر ، وقيمة تعلو على وجود الأفراد .

التمرّد حتى الآن يحتوى على التوتر الدائم بين النعم واللا ، بين التأكيد والرفض ، وبين الوجود والعدم . ويكشف التحليل لمعنى التمرّد عن خصائصه الجوهرية الأخرى . فهو إلى جانب هذا التوتر المتصل كرم وشهامة . فالأمر فى التمرّد أمر قيمة قد يستدعى الدفاع عنها وتأكيد وجودها أن يضحى الإنسان بحياته

---

(١) المتمرد ، ص ١١٨ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٧ .

فى سبيلها . وهى بذلك أيضاً عكس الأنانية [١].

وفى التمرّد يتحد المضطهد مع كل المضطهدين ، وتتحقق « الهويّة » التى تجمع بين الإنسان وأخيه الإنسان . والتمرد كذلك تضامن . ففيه يعلو الإنسان على نفسه ، ويتجاوزها إلى الآخر . وفيه يعى الإنسان وجوده ، كما يعى وجود الآخرين . وعن طريق هذا الوعى يعرف تضامنه مع كل من يشاركونه فى الإنسانية ، وفى نفس الوجود ، سواء فى ذلك توصلوا إلى ذلك الوعى أو لم يتوصلوا إليه . والتمرّد كذلك نقى ، لأن المتمرد لا يشتهى أن يملك شيئاً لا يملكه غيره . وهو لذلك أيضاً لا يمكن أن يختلط بالإحساس بالمرارة [٢]، الذى يفترس الإنسان فيه نفسه بالحسد والحقد والندم . وهى نقية ، لأن الإنسان فى فعل التمرّد يهب نفسه لما يكون جوهر الإنسان على الإطلاق ، ويستعد للتضحية بوجوده فى سبيل تأكيد هذا الوجود نفسه . وهو أخيراً نقى لأنه برىء ، فكل تمرّد هو فى حقيقته شوق إلى البراءة[٣] . يشتبه فى ذلك الإنسان المتمرّد بإنسان المحال[٤]، فكلاهما برىء فى حقيقته وجوهره . هذه البراءة هى التى يعبر عنها « دييجو » بطل مسرحية « حالة حصار » حين يخاطب الوباء قائلا :

دييجو : نحن أبرياء ! البراءة ، أيها الجلاّد ، هل تفهم ما هى البراءة ؟

الوباء : البراءة ؟ أبداً لم أسمع عنها [٥].

ليس التمرّد مجرّد احتجاج يقوم به العبد ضد سيده الذى يضطهده ، ولا هو مجرّد الثورة التى يعلنها إنسان على من ينكر حقه فى الحرية . إن التمرّد أعمق من ذلك وأكثر شمولا . والحق أن هناك إلى جانب تمرّد العبد على سيده تمرداً آخر يختلف عنه وينبغى أن نفصل بينهما فصلا واضحاً ، وإن كان ذلك لا يمنع من القول بأنهما يسيران فى خطين متوازيين . ذلك هو « التمرّد الميتافيزيقىّ » . فإذا كان العبد يتمرّد على من ينكر عليه قيمة يعرف الآن أنها مشتركة بينه وبين جميع الناس ،

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣١ .

(٢) قارن كتاب ماكس شيلر : الإحساس بالمرارة وحكم القيمة الأخلاقى ، ليبزج ١٩١٢ .

(٣) المتمرد ؛ ص ١٣٥ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٩٤ .

(٥) حالة حصار ؛ ص ١٣٢ .

فإن الإنسان فى التمرّد الميتافيزيقىّ إنما يتمرّد قبل كل شىء على الموت والفناء الذى قدّر عليه بما هو إنسان ، على الخليقة كلها وعلى تلك القوة التى يحمّلها مسئولية الموت والتعاسة و « فضيحة » المصير الإنسانى الذى كتب عليه أن يلقاه .

إنه بذلك يفترض وجود الله فى نفس اللحظة التى ينكره فيها . إنه ينتزع هذا الكائن العلىّ من ديمومته الأبدية ويدخله فى وجوده الذى يرى أنه محال ، ويلقى به فى دوامة التاريخ . بذلك يريد التمرد أن يؤكد أن كل موجود متعال فهو على الأقل فى مستواها متناقض مع نفسه[١] .

هنا يواجهنا السؤال العسير : ما هى علاقة المتمرّد بالله ؟

الحق أن المتمرّد لا ينكر وجود الله ، فهو يتهمه بالظلم ، ولا يطمح إلى الانتصار عليه ، ففى ذلك خروج على الحدّ يكافحه أينما كان . إنه يرفض وجود الله ويتحدّاه ، والإنسان لا يرفض ما لا وجود له ، ولا يتحدّى وهماً ولا عدماً . وطالما كان المتمرد يضع نفسه فى موقف الاختيار بين إله قادر على كل شىء ولكنه شرير ، أو بين إله طيب ولكنه عقيم[٢] ، فإننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه ملحد athéiste ، بل أقصى ما نستطيع أن نقوله عنه أنه مناهض للربوبية antithéiste . إنه يرفض وجود الله باسم الإنسانية الدنيوية التى ترى أن مشكلة الإنسان الحقيقية — كما تعبر عن ذلك شخصية تارّو فى رواية الوباء — أن يحاول أن يكون قديساً بغير إله ولا دين يرتبط به ، وأن يعلن ثورته على الوجود الذى تعذب فيه الأطفال وتموت ، دون أن يرفع عينيه إلى سماء يصمت فيها الله ، كما تعبر عن ذلك شخصية الطبيب ريو فى الرواية نفسها . فالتمرد على الله ليس هو الأصل فى التمرّد الميتافيزيقى الذى عرفنا أنه تمرّد على المصير الإنسانىّ الذى كتب فيه الفناء على الإنسان ، بل الأولى أن يقال إن التمرّد على الله مشتق من التمرد الميتافيزيقى . إن الإنسان الذى يجد نفسه ملقىّ به فى عالم محكوم عليه بالموت ، ويرى الأطفال الأبرياء يتعذبون ويموتون أمام عينيه ، يتمرّد على الله الذى يعتبره أصل العذاب كله ، ويرى أنه هو « أب الموت » و « أكبر الفضائح »[٣] .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٤١ .
(٢) المتمرد ؛ ص ٣٥٤ .
(٣) المتمرد ؛ ص ٤٠ ، ٥٣ ، ٣٠٣ .

إن التمرّد على الله ليس فى حقيقته غير صورة من صور التمرد على المطلق . فالإنسان الذى يعرف أنه عاجز عن الوصول إلى المطلق[١] ، يرى أن واجبه الأول هو أن يعى حدوده ولا يتعداها بحال من الأحوال . فإذا تمرّد فإنما يتجه بتمرّده أول ما يتجه إلى كل من يتجاوز حدود الإنسانية ويرفع نفسه إلى مصاف الآلهة . وهو فى ذلك إنما يسير على هدى القاعدة التى يضعها كل متمرد حقيقىّ نصب عينيه : « أن يتعلّم الإنسان كيف يحيا وكيف يموت ، وأن يرفض أن يكون إلهاً لكىّ يظلّ إنساناً[٢] » .

إن التمرّد ، مثله فى ذلك مثل المحال ، هو فى جوهره نوع من المواجهة أو التقابل الحادّ بين الوعى الناصع وبين العالم غير المعقول ، لا لأنه غريب ، وغامض ، ولا سبيل إلى فهمه ومعرفته فحسب ، بل لأن الشرّ والعذاب والموت يتحكمون فيه . ومن ثمّ يكشف المحال عن وجهه التاريخى الذى لم نتبيّنه من قبل ويظل التمرّد ، الذى يعبر دائماً عن صرخة الاحتجاج فى وجه هذا المحال فى صورته التاريخية ، هو مطمح الإنسان إلى « الوحدة السعيدة »[٣] . — حتى العبد الذى يتمرّد على سيده يطمح إلى الوحدة والوضوح — وهذا المطلب الدائم للوحدة شىء جوهرىّ بالنسبة لوعى الإنسان . فى الوحدة دوام ، وعدل ، وشفافية ، وفيها السعادة التى يرى أن من حقه أن يسعى إليها ما بقى موجوداً على هذه الأرض . هذه الوحدة السعيدة التى ينشدها وراء المظاهر الفانية المعذبة ، هى التى يريد المتمرّد أن يواجه بها العالم المحال الذى ينهشه الفناء فى كل لحظة ؛ والمصير الإنسانىّ الذى يهشمه الشرّ والظلم على مرّ التاريخ . وهى المطلب المتواضع الذى يواجه به طموح من يريدون « كل شىء أو لا شىء » ويسعون عبثاً إلى تحقيق حرية مستحيلة وعدالة مستحيلة ، تذهب ضحيتها أجيال وراء أجيال .

وليس السعى إلى الوحدة (وهو فى الوقت نفسه نشدان للوضوح والبراءة والنقاء)

---

(١) الصيف ؛ ص ٦٣ .
(٢) المتمرد ؛ ص ٣٧٧ .
(٣) المتمرد ؛ ص ٤٠ ، ١٢٩ .

إلا محاولة للرجوع إلى منبع التمرّد الحق ، والتماس الحدّ والمقياس إبقاء على معنى « النسبي » وفراراً من غلوّ « المطلق » .[1] وهو كذلك محاولة لحلّ تلك المتناقضات التي وقعت فيها الثورات التاريخية حين حادت عن معنى التمرد الأصيل .

قلنا الثورة وقلنا التمرّد . فما الذى نفهمه من هاتين الكلمتين ؟ وما هو الحدّ الفاصل بينهما ؟ وهل الثورة كما يبدو من العبارة الأخيرة عكس التمرّد ؟ وكيف فقدت فى مسار التاريخ نقاءها وبراءتها ؟

لابد قبل الإجابة على هذه الأسئلة من أن نتفق أولا على معنى « التاريخ » كما يفهمه كامى .

(ب) التمرد والثورة : التاريخ :

يكثر كامى من استخدام كلمة التاريخ فى سياق كتابه الكبير « المتمرّد » . ولكن مفهومه لها يظل غامضاً محيّراً فى معظم الأحيان . لذلك كان من الضرورى أن نحاول تحديدها بقدر الإمكان .

يردّ كامى فى مواضع عديدة من كتابه على نقاده الذين يأخذون عليه أنه رفض التاريخ رفضاً مسبقاً على كل تجربة . ولكنه إن كان لا يرفض التاريخ ولا ينكره فهو على الأقل لا يعفيه من الاتهام . فهو عنده حامل الثورة التاريخية التى تنكرت للتمرّد الأصيل وحادت عن محجته . وقبل أن نوضح ذلك بالتفصيل نرى لزاماً علينا أن نتتبع مفهومه للتاريخ فى أعماله السابقة على المتمرّد .

فى أسطورة سيزيف نجده يقول : « عند الاختيار بين التاريخ وبين الأبدىّ آثرت أن أختار التاريخ ، لأننى أحب الحقائق اليقينية[2] » . كما نجده يتحدث عن الزمن الذى صممّ على أن يتحد معه[3] ، ويغوص فيه إلى أعماقه . هذا الزمن الذى اختار أن يعيش فيه ، والذى رآه يجرى أمام عينيه جريان النهر أمام هيراقليط ،

---

(١) مسائل معاصرة ؛ الجزء الأول ؛ ص ٤٠ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٨ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢٤ — ٢٥ ، ص ١١٨ ، والمتمرد ؛ ص ٣٧٣ .

قد دفعه إلى اليقين بأن الموجودات كلها فانية[١] ، وأن المستقبل لا سبيل إلى التنبؤ به ، وأن التذكر عقيم .

ليس التاريخ هنا غير الزمانية المتصلة ، فهى الحاضر المباشر ، وهى الضد المقابل للأبدية واللازمانية . وهذا المفهوم من الزمانية باعتبارها الحضور المتصل للحظة العابرة المنفصلة ، وباعتبارها المملكة الوحيدة الممكنة للأخلاقية التى جعلت شعارها « مزيداً من الحياة » ، هى التى جعلت إنسان المحال يقف من الأبدية موقف التحدّى وهى التى جعلته يقول فى « الريح فى جمياة »[٢] : « ماذا تعنينى الأبدية ؟ » ، ويحاول أن يبحث عن الخلود بين جدران هذه المماكة الفانية . مثل هذا التاريخ المغزول من نسيج اللحظات العابرة الفانية ، لا يتهمه كامي ولا يرفضه . بل الأولى أن يقال إنه يتشبث بكل لحظة فيه ويحاول أن يعتصر منها سعادته الوحيدة الممكنة . إنه قبل كل شيء « منفى فى الزمن[٣] » ، يلجأ إليه إنسان المحال ، كأنه واحد من تلك الأسوار القاسية التى فرض على نفسه أن يتحصن وراءها . إنه هنا يعيش فى الحاضر وحده جاهلا بمستقبله ، منقطع الصلة عن ماضيه .

إن مفهوم التاريخ يتأرجح معناه بين التاريخية البحتة من ناحية وبين الحتمية التاريخية من ناحية أخرى . ولكى نوضح ذلك يجب علينا أولا أن نحاول الإجابة على هذا السؤال : ما هى العلاقة بين التمرد والزمن ؟ ما موقف التمرد من هذا الزمن فى أبعاده الثلاثة : الماضى والحاضر والمستقبل ؟

كلما ذكرنا التمرّد ذكرنا معه البراءة والنقاء . فالطلب الذى لا ينفك المتمرّد يطالب به نفسه وغيره هو المحافظة على نقاء التمرد ، أعنى على قربه من منبعه الأصيل . وكل فكرة تستقى من الماضى أو تتنبأ بالمستقبل (وبالتالى تحدده) فهى فكرة غريبة على روح التمرّد الحق ، غير وفية لها . وعلى العكس من ذلك كل فكرة تنبع من الحاضر وتتجنب المتعالى (الترانسندنس) على اختلاف صوره ،

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٠٨ .
(٢) أعراس ؛ ص ٣٧ — ٣٨ .
(٣) الوباء ؛ ص ٨٨ .

فهى تحتفظ بقيمتها . مثل هذه الفكرة الأخيرة لا تتطلّب من الإنسان أن يخضع لها ، أعنى أن يفقد حريته فى سبيلها . إن على التمرد الذى يريد أن يحافظ على نقائه أن يخلق نفسه فى كل لحظة من جديد ، لأنه فى صيرورة لا ينقطع تيارها . حتى إذا غاص فى الزمن (باعتباره المسار التاريخى الذى يتجه نحو غاية لا يمكن التكهن بها) ، لم يستطع أن يخلق قيمة حقيقية واحدة . عندئذ يصبح التمرّد ثورة تاريخية ، ويصبح بروميثيوس الوحيدُ الذى ثار على الآلهة من أجل البشر قيصرَ الوحيدَ الذى يُملى إرادته على الرعية الصامتة . وعندئذ أيضاً يصبح الإنسان شيئاً ، يعامل معاملة الأداة التى يراد بها تحقيق غاية غيبية أخيرة . هنالك يصبح المتمرّد هو الضحية ، لأنه يريد أن يحيا فى الحاضر وحده : « إن السخاء الحقيقى تجاه المستقبل هو فى إعطاء الحاضر كل شىء »[1] .

« أن نفعل ، كما لو كان فى استطاعتنا آن نصلح الإنسان والأرض »[2] . كان ذلك هو الدرس الذى أخذناه عن تجربة المحال . غير أن إصلاح الإنسان (وهى فى حد ذاته فعل محكوم عليه بالفشل دائماً كما يرى كامى) لا يعنى أن نفرض على الإنسان معنى أعلى أو نسلّط عليه أية متعال (ترانسندنس) من أية نوع . فلو أننا فعلنا ذلك لألغينا الإنسان وألغينا هدفه الحقيقى فى الوقت نفسه ، لأن «الإنسان» هو الهدف الحقيقىّ الوحيد للإنسان[3] .

فما هو إذن هذا الهدف الذى يسعى إليه الإنسان ؟ هو فى حقيقته مساعدة الإنسان على الحياة ، لكى يثور فى وجه الموت ، وإعطاؤه السعادة ، لكى يحتج على شقاء العالم الذى ألقى به فيه ، وتأكيد العدالة ، لكى يكافح الظلم الأبدىّ المحيط به من كل جانب ، وأن نتوخى فى أفعالنا أن يعثر الناس على تضامنهم من جديد ، لكى يشتركوا معاً فى التمرد على مصيرهم[4] .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣٧٦ .
(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٩ .
(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٠ .
(٤) رسائل إلى صديق ألمانى ؛ ص ٧٧ .

بذلك يكون التمرّد على مستوى التاريخية تمرداً نفسيًّا — ميتافيزيقيًّا خالصاً[١] . إنه لا يشغل نفسه فى شىء بالمجتمع ولا بالحياة الاجتماعية ، بل يتحرك فى اللحظات المباشرة المتلاحقة من الحاضر العابر ، هادفاً إلى تحقيق سعادة الإنسان فى موقف محدّد . فعالم الشقاء الذى يحتج عليه المتمرد ليس هو العالم الاجتماعىّ ، أو ليس كذلك بالدرجة الأولى . إن احتجاجه منصب على الطبيعة « الكثيفة » غير المبالية ، التى يعيش الإنسان فيها غريباً محكوماً عليه بالموت ، وتمرده يتجه أول ما يتجه إلى السماء الصامتة إلى الأبد .

هنا نستطيع أن نفهم سرّ النقد الشديد الذى وجهه سارتر إلى كامى . فنى رأى سارتر[٢] أن كامى قد رفض التاريخ رفضاً مقدماً على كل تجربة تاريخية . ورفضه له لا يرجع إلى أنه قد تعذّب فيه أو كشف عن وجهه المفزع من خلال الرعب والقسوة (الأمر الذى لا يستطيع أحد أن ينكره على كامى المكافح الشجاع) بل إلى أنه قد وضع القيم الإنسانية بأسرها فى كفاح الإنسان ضدّ السماء ، حيث يصمت الإله إلى الأبد . هذا الكفاح الذى يعلنه الإنسان على قدره الظالم المحال يظل خارج التاريخ ، بعيداً عن كل تاريخية ممكنة ، ومن ثمّ لا يمكن أن يعدّ كفاحاً على الإطلاق . إنه يعلو على التاريخ أو بالأحرى يتعالى عليه . ذلك لأنه لما كان الظلم أبديًّا ، أعنى لما كان غياب الله مستمرًّا خلال التاريخ ، فإن العلاقة المتجددة أبداً من جانب الإنسان الذى يبحث عن المعنى بهذا الإله الذى لا يخرج عن صمته الأبدىّ لابد أن تكون هى نفسها علاقة متعالية على التاريخ ، خارجة عنه .

الحق أن نقد سارتر يمكن أن يكون على صواب لو أن التمرّد كان يهدف إلى النقاء المطلق أو البراءة المطلقة . فالحقيقة أن التمرد ، كما سنرى فيما بعد ، لا يصل بطموحه إلى أبعد من « الذنب المحسوب » أو « الخطيئة النسبية »[٣] . إنه لا يطمع فى البراءة المستحيلة ، بل يريد أن يكتشف مبدأ الذنب المعتدل المعقول[٤] . وهو

---

(١) أندريه نيكولا ؛ فكر ألبير كامى الوجودى ، ص ١٨٨ .

(٢) سارتر ؛ رد على ألبير كامى ، فى مجلته « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٤٧ — ٣٤٦ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٣٦٦ .

(٤) المتمرد ؛ ص ٢٢ .

إذن لا يستطيع أن ينكر التاريخ أو يرفضه ، لأن التاريخ هو نفسه الذى يحمل مسعاه إلى اكتشاف الحدّ والمقياس على كتفيه . والمتمرّد مهما بلغت مشقة الجهد الذى يبذله لا يمكن أن يطمح إلا إلى تقليل كمية الألم فى هذا العالم : « إن القيمة الأخلاقية التى يخلقها المتمرّد لا تعلو فى آخر الأمر فوق الحياة والتاريخ ، ولا التاريخ والحياة يعلوان عليها . فالحق أنها تكتسب واقعيتها فى التاريخ حين يبذل إنسان حياته من أجلها ، أو حين يكرّس لها حياته[1] » . وإذا اضطرّ المتمرد فى لحظة من لحظات حياته إلى قتل إنسان ، فإنما يفعل ذلك لإنقاذ حياة وسعادة من يشتركون معه فى الإنسانية ، لا فى سبيل إنسانية لم توجد بعد ، فهى لذلك مجرّد فكرة أو تجريد .

ننتهى من هذا إلى أن كامي لا يلغى التاريخ ولا يرفضه (فلو صحّ ذلك لكان فيه إلغاء الواقع نفسه) . وإنما يرفض ذلك الاتجاه الفكرى (ونعنى به الحتمية التاريخية) الذى يحاول أن يجعل من التاريخ شيئاً مطلقاً . وهو لا ينكر التاريخ (وكيف يستطيع أن ينكره ؟) وإنما ينكر موقفاً عقليًّا يختار التاريخ والتاريخ وحده وبذلك يختار العدمية ويتجاهل حكمة التمرّد كلها[2] .

ما هى الآن علاقة التمرّد بالثورة ؟ هل يكمّلان بعضهما البعض أو هل يستبعد أحدهما الآخر ؟ وإذا صحّ أن الثورة قد حادت عن منبع التمرّد الأصيل ، وانحرفت عن قيمها الحقة ، فما الذى يستطيعه التمرّد الذى يظل على وفائه لنفسه ؟ وماذا يستطيع أن يقدمه لنا لكى يفسّر سلوك الإنسان ويضفى عليه معنى وقيمة ؟ — هذه كلها أسئلة يجب علينا أن نمتحنها عن كثب ، فكامي يتحدث عن الثورة فيبدو من حديثه كأنها هى مسخ التمرد بل كأنها الضدّ المقابل له .

وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد هو أن المتمرّد لا يكون شيئاً حتى يكون ثائراً[3] . والعكس صحيح . فالثائر الذى لا يكون فى الوقت نفسه متمرداً ، لايتسنى

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣٦٦ .

(٢) كامى ؛ رسالة إلى رئيس تحرير « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٢٤ (أعيد نشرها فى الجزء الثانى من « مشكلات معاصرة » . راجع كذلك المتمرد ؛ ٣٠٢ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٣٠٦ .

له أن يكون ثائراً بحق . إنه حين يحيد عن منبع التمرّد وقيمه لا يعدو أن يكون موظفاً أو رجلا من رجال البوليس ، تلغى أفعاله التمرّد فى حقيقته ومعناه . فإذا كان الثائر فى الوقت نفسه متمرداً — وهنا يكون التناقض الفريد بين التصورين — فهو إما أن ينتهى إلى الجنون وإما أن يصمم على الوقوف فى وجه الثورة . نحن مضطرون إذن أن نقرر تزامن[1] هذين التصورين وتناقضهما فى آن واحد، وذلك إلى أن نوضّح الفروق بينهما على وجه التحديد .

ماذا عسى أن يحدث للمتمرّد الذى يريد أن يجد مخرجاً من هذه المعضلة ؟ إنه بالضرورة إما أن يعصى مبادئ التمرّد أو يضطهد غيره لتحقيق ما يعتقد أنه يوافق تلك المبادئ ، أعنى أنه سيضطر فى لغة كامى أن يدخل التاريخ المحض . الموظف أو رجل البوليس ، الجنون أو الاضطهاد ، تلك هى المعضلة التى تواجه الإنسان المتمرّد وتجعله على الحالين فى تناقض مع نفسه .

على أن هذا التقابل بين المتمرّد والثائر يقوم على تقابل أصلىّ آخر ؛ ونعنى به التقابل بين التمرّد والثورة . ولن نستطيع أن ندرك ماهية التمرّد وحقيقته حتى نحدّد الفرق بينه وبين الثورة . ونودّ قبل أن نقوم بذلك أن نسجّل الملاحظات التالية :

١ — كل تمرّد ، كما أشرنا إلى ذلك فى الصفحات السابقة ، فهو فى حقيقته شوق إلى البراءة ، وكل متمرّد فهو من ناحية المبدأ إنسان برىء . غير أن الشوق يمدّ يديه ذات يوم فيقبض على السلاح ويحمل الذنب الشامل على كتفيه ، أى القتل والعنف والظلم[2] .

ولقد ظلت الثورات التاريخية والثورات الميتافيزيقية ، من ثورة العبيد على يد اسبارتاكوس فى نهاية العصور القديمة إلى الثورات التى قتلت الملك — والإله على مدى القرنين الأخيرين ، تتحمل عن عمد ذنباً ظلّ يتضخم شيئاً فشيئاً بمقدار ما كان هدفها فى التحرر الشامل يزداد يوماً بعد يوم .

٢ — ما من ثورة إلا وهى ثورة سياسية تهدف إلى نظام جديد للحكم ، وفى

---

(١) أى وجودهما معاً فى زمن واحد .

(٢) المتمرد ؛ ص ١٣٥ .

هذا تختلف عن التمرد اختلافاً أساسيًّا . فبينما التمرّد حركة تصدر عن تجربة الفرد وتؤدى إلى الفكرة ، نجد الثورة تبدأ من الفكرة وتحاول أن تدخلها فى التجربة التاريخية وأن تشكلّ الفعل بما يتفق مع هذه الفكرة حتى تخلق عالماً جديداً تضعه فى إطارها النظرىّ . أى أن التمرّد يظلّ احتجاجاً لا يدخل فى مذهب ولا يعرف عقيدة ولا يتذرّع بمبدأ ، ولا يحكمه الترابط المنطقىّ"[١] .

٣ — المتمرد لا يريد فى الأصل سوى أن يكتسب وجوده ويؤكده أمام الله[٢] ، حتى إذا قامت الثورة التاريخية — ابتداء من الثورة الفرنسية إلى الثورة الشيوعية الروسية — نسى الأصل وفقد الصلة التى كانت تربطه به وراح يسعى جاهداً إلى إقامة المملكة العالمية ، وبسط السلطة الشاملة على طريق دام يزدحم بجرائم القتل التى لا حصر لها .

٤ — يكافح التمرّد فى سعيه إلى « الوحدة السعيدة » ضد الشرّ والموت ، محاولا تحقيق عدالة ملائمة وحرّية ممكنة . أما الثورة التاريخية التى بلغت ذروتها فى القرن العشرين فهى تطالب بالشمول وتهدف إلى بلوغ مملكة عالمية ، تتحقق فيها العدالة المستحيلة والحرّية التى لا تعرف حدّاً[٣] ، وتكون هى تاج التاريخ وغايته الأخيرة . والسعى إلى الوحدة يحاول أن يصالح بين اللامعقول والمعقول وأن يجمعهما على صعيد واحد ، والمطالبة بالشمول تطمس اللامعقول إذ تعتقد أن المعقول وحده يكفيها لكى تغزو العالم[٤] .

ولكن هل يمكن للطريق الموصل إلى الوحدة أن يمرّ أولا بالشمول ؟ وهل كان بحث التمرّد الميتافيزيقى والثورة التاريخية — وهى النتيجة المنطقية التى ترتبت عليه — عن الوحدة بحثاً يتفق مع روح التمرد ؟

ذلك هو السؤال على الحقيقة . الإجابة عليه تكشف عن حقيقة التمرّد ، وتحيى جذوته التى كادت تخمد تحت ركام الأحداث . وفى سبيل ذلك يخضع كامى التمرّد لبحث تاريخىّ يحاول أن يفتش فيه عن ذاته ، لأنه لن يجد أصوله ومبادئه

(١) المتمرد ، نفس الصفحة .

(٢) المتمرد ، ص ١٣٢.

(٣) المتمرد ؛ ص ١٣٦ .

(٤) المتمرد ؛ ص ١١٥ .

إلا فى هذه الذات [1] . ولكى يقرر كامى ماهو التمرد نجده يبدأ بحثه بما ليس بتمرّد أعنى أنه يسير من عدم الوجود إلى الوجود . وهكذا يحاول أن يكشف عن التسلسل المنطقىّ الذى سار فيه التمرد ويوضح موضوعاته الرئيسية التى لا تتغيّر عن طريق تحليله لبعض الحقائق الثورية التى استقاها من التاريخ الغربىّ . وليس كتابه الكبير « المتمرّد » سوى محاولة لدراسة بعض الحركات الثورية بمقدار انحرافها عن حقيقة التمرد . هذه الانحرافات التى يعرض علينا آثارها المفزعة من خلال سرده لتاريخ التمرد الميتافيزيقى والثورة التاريخية لا يمكن أن تنسب إلى التمرّد . فهى انحرافات لا تظهر إلا عندما ينسى المتمرد منابعه الأصيلة ، ويسقط متعباً من التوتر المتصل بين « اللا » و « النعم » ، حتى ينتهى بالاستسلام للنفى المطلق أو بإلقاء نفسه بين أحضان التأكيد المطلق. والتمرّد يحيد عن منبعه حين يمجّد أحد القطبين المتضادين فى تجربته ويصل به إلى ذروة التطرف . وسوف نحاول الآن أن نقصر أنفسنا على النظر فى اثنين من هذه الانحرافات ، دون التعرض للتفصيلات التاريخية المضنية التى يزدحم بها كتاب « المتمرّد » ، آملين أن نقترب عن طريقهما من منبع التمرّد وحقيقته .

(حـ) الانحراف عن التمرد :

اللا المطلقة والنعم المطلقة

قلنا منذ البداية إن اللا والنعم مرتبطان فى فعل التمرد ارتباطاً لا ينفصم . فاللا تضرب بجذورها ، إن صحّ هذا التعبير ، فى النعم ، والنعم بدورها كامنة فى أعماق اللا . ولقد تتبعنا هذا البناء الديالكتيكىّ لفكر كامى فى أعماله المبكرة فى المرحلة السابقة على ظهور المحال ، كما كشفنا عنه فى بناء المحال نفسه . ثم وجدنا أنه يميّز موقف التمرد الحق ، الوفىّ لأصله ومنبعه ، الذى لا يجعل من اللا ولا النعم شيئاً مطلقاً، بل يعيّن لكل منهما الحدّ والمقياس الذى ينبغى له أن يقف عنده فلا يتجاوزه. ورأينا بذلك أن التمرّد يتميز عن موقفين متطرفين يمكن تحديدهما على النحو التالى :

١ — اللا المطلقة أو نزعة النفى المطلقة .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٢٢ .

٢ — النعم المطلقة أو نزعة التأكيد والموافقة المطلقة .

وقبل الحديث عن هاتين النزعتين اللتين تظهران فى مراحل التمرّد الميتافيزيقىّ والثورة التاريخية نحب أولا أن نفرّق بينهما ونوضح ما نقصده بالتمرد الميتافيزيقىّ . فقد بدأ التمرد الميتافيزيقى يدخل فى تاريخ الفكر المعاصر عند نهاية القرن الثامن عشر . ومن الطبيعىّ أن نقابله فى مرحلة مبكرة ، لدى رائد المتمردين جميعاً فى كل العصور ، ونعنى به بروميثيوس . فبروميثيوس ، مثله مثل الإنسان المتمرّد فى العصر الحديث ، يكافح الموت ، ويحمل رسالة ، ويثور حبًّا للبشر . غير أن اليونان الذين لم يتطرفوا فى شىء ولم يكن من طبعهم أن يثيروا النزاع حباً فى النزاع ، قد جعلوا منه بطلا ، تغفر له خطيئته فى النهاية . وكلمة البطل نفسها تدلنا على أنه كان نصف إله اختلف مع الآلهة ، والأمر عنده لا يزيد عن كونه مجرّد شقاق عائلىّ يمكن أن يسوّى فى يوم من الأيام . فقد كانت لليونان تأملاتهم الميتافيزيقية التى تختلف عن تأملاتنا . كانوا يؤمنون بالقدر . ولكن إيمانهم بالطبيعة التى كانوا يعدون أنفسهم جزءاً منها كان أقوى وأشدّ . ومن ثمّ فقد كان التمرّد على الطبيعة شيئاً مستحيلا فى نظرهم لأنه سينقلب تمرداً على ذواتهم . حقًّا إن اليأس بدأ يعرف طريقه إلى النفس اليونانية فى شتاء الفكر اليونانى . ولكن هذا الصدع فى الانسجام الشامل بين الطبيعة والإنسان لم يظهر إلا فى كتابات أبيقور ولوكريس . وما هو إلا قليل حتى ظهرت بظهور المسيحية فكرة الإله الواحد المتشخص ، الذى يخلّص بدمه عذاب الإنسان وخطاياه.

نحن إذن من وجهة النظر هذه أبناء قابيل أكثر من أن نكون أتباع بروميثيوس (*) . فبظهور قابيل يتحد التمرد الأول مع الجريمة الأولى . وهكذا يصبح إله العهد القديم هو الذى يحرّك طاقة التمرد . وحين يتمّ العقل المتمرّد دورته ، يكون عليه — كما فعل باسكال — أن يستسلم فى خضوع لإله إبراهيم وإسحق ويعقوب . ومن ثمّ يصبح العهد الجديد محاولة للرد مقدماً على كل قابيل يظهر فى هذا العالم ، بإظهار الإله فى صورة رحيمة عطوفة ، ووضع وسيط بينه وبين الإنسان .

فهناك إذن إله العهد القديم المفزع فى جانب ، وهناك إله العهد الجديد الذى حلّ فى جسد إنسان ومات على الصليب . غير أنه يكفى أن توضع المسيحية موضع

(*) المتمرد ؛ ص ٥٠ .

الشك وأن تثار الريب حول ألوهية المسيح ، حتى يصبح يسوع المخدوع بريئاً جديداً وتنشق الهوة بين السادة والعبيد من جديد . . وهكذا يصبح كل شيء معداً لهجوم عاصف عظيم على سماء معادية للإنسان . هذا الهجوم هو الذى يتتبعه كامى فى مراحله الثلاثة التى سنقف عندها فيما بعد بالتفصيل ، ونعنى بها اللا المطلقة أو النفى المطلق ، ورفض النجاة ، والنعم المطلقة أو نزعة التأكيد المطلق . ولكل مرحلة منها بطلها ورائدها : صاد ، وإيفان كرامازوف ، ونيتشه .

أولا : اللا المطلقة أو النفى المطلق :

يعدّ المركيز دى صاد والحركة الرومانتيكية مثلين جيدين على هذه النزعة . إن الطبيعة الإنسانية تلغى فيهما ، والإنسان ينحط حتى يصبح موضوعاً للتجربة والمحاولة ، ومن ثمّ كان تطرف التمرد وخروجه عن كل حدّ فيهما . إن « صاد » يريد أن يؤسس الحرّية الكاملة على سُعار الشهوة والغريزة ، ولذلك فهو لا يستطيع أن يحقق تمرّده إلا بالنفى المطلق للواقع بأسره . وكما كان كاليجو لا يأمر بقتل الناس لكى يتاح له فى رأيه أن يمتلكهم كل الامتلاك ، وينظم بذلك ما يمكن أن نسميه بالانتحار الجماعىّ ، فإن الحرية الشاملة التى تنطلق فيها الغرائز عند « صاد » تصبح نوعاً من التدمير الشامل وتنتهى حتماً إلى القتل . وكاليجولا وصاد ، على اختلاف الدافع والغاية بينهما ، قد سارا مع منطق التمرّد المحال إلى نهايته ، واستخلصا منه أقصى نتائجه . كلاهما قد سعى فى تمرّده الجامح نحو الشمول بدلا من أن يطلب الوحدة .

ومن المعلوم عن المركيز دى صاد أنه ليس بالكاتب ولا بالفيلسوف ذى المكانة المرموقة . ولعل مرجع شهرته إلى أنه قضى بين جدران السجن سبعة وعشرين عاماً . هذا السجن الطويل هو الذى يفسّر أعماله : إنها صرخة وحيدة تطلقها الطبيعة ، صرخة الدافع الجنسى ، الذى أثاره السجن الطويل وكبته وعاقبه . إنها تنكر وجود الله كما تنفى وجود الأخلاق ، وتطالب الإنسان بأن يذهب فى المتعة والامتلاك الكامل إلى حدود التدمير الشامل الرهيب . الطبيعة عنده هى الجنس . وهذا المنطق يدفع به إلى عالم عاطل من القانون ، تتحكم فيه طاقة الشهوة وحدها . إنه عالم الحرية المطلقة من كل قيد ، طردت الفضيلة منه بغير عودة . ومن ثمّ فالحرية هى الجريمة ،

وإلا فليست حرية على الإطلاق . وضرورة الجريمة تتطلب ضرورة التنظيم ، وتدفع صاد إلى تخيل أماكن مغلقة . « قلاعاً تحوطها الأسوار سبع مرات » يستطيع فيه المجتمع الجديد ، مجتمع الشهوة والجريمة ، أن يلبي صيحة الطبيعة طبقاً لنظام قاس مرير . إنه على العكس من روسّو وأصحابه من الجمهوريين « الفاضلين » فى عصره يكشف عن نزعة الشرّ الطبيعية فى الإنسان ، ويصبها فى قالب القوانين . هو إذن الإلحاد الخالص ، الرغبة المدمرة التى جعلت شعارها « كل شىء مباح » . غير أن أديرة الرذيلة التى تجلد فيها الشهوة أجساد البشر ، والتى يصبح عبد اللذة حاكمها المطلق وإلهها الأوحد ، لم تلبث أن اصطدمت بالتناقض الكامن فى ذاتها ، وتحولت إلى أديرة للرهبنة الحزينة ، والعفة اليائسة الممسوخة . ولم يلبث السجين العجوز المخبول ، الذى ظلّ يحلم بعالم يسجد للذة ، أن راح يحلم بالكارثة الدموية التى تسحق هذا العالم ، ويعيش أيامه الأخيرة كالممثل الهزلىّ المجنون الذى لا يسلّى غير المجانين .

لم يعدم صاد من يخلفه . فالرجل الذى اخترع حصون الرذيلة التى تعدّ الأب الشرعىّ لمعسكرات الاعتقال فى القرن العشرين ، كان يحلم ببشرية تتجرّد من إنسانيتها عن طريق العقل البارد . ويمكن اليوم أن يقال إن حلمه قد تحقق ، ولكن مع تغيير بسيط : فبينما كان يتصوّر الجريمة فى التحرر المطلق من العادات والقوانين الأخلاقية (وينبغى أن نذكر إنصافاً له أنه كان ينبذ الجريمة الاجتماعية التى تتسلّح بالمقصلة) راح خلفه يشرّعون للجريمة بكل سبيل . والجريمة التى كان يريد لها أن تكون ثمرة شهية غير عادية للرذيلة المنطلقة من قيودها ، لم تعد اليوم إلا عادة مفزعة لفضيلة بوليسية . (وتلك هى مفاجآت الأدب كما يقول كامى[١] !) .

وشبيه بنزعة « صاد » نزعة الحركة الرومانتيكية التى تتميز بإيثارها للشرّ وتمجيدها للفرد الوحيد[٢] . فالبطل الرومانتيكىّ يحسّ باضطراره إلى فعل الشرّ مدفوعاً بشوقه إلى خير مستحيل التحقيق . والموقف الرومانتيكىّ ينبع من الكبرياء : فالإنسان الذى لا يملك أن يكون إلهاً ، يجعل من نفسه مخرّباً مطلقاً ، لكى يتوصل إلى السعادة المستحيلة فى حدود عالم ممكن (وهذا شبيه بموقف كاليجولا) . ومن ثمّ لم يستطع

---

(١) المتمرد ؛ ص ٧٦ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٦٧ .

الرومانتيكيون أن يتجنبوا السقوط فى هاوية العدمية . فالبحث عن سعادة ممكنة ، أعنى سعادة محدودة ونسبية ، هو وحده الذى يستطيع أن يقى صاحبه من التردّى فى ظلام العدمية . ولقد علمنا التاريخ أن العدمية الرومانتيكية ليست مجرّد نزعة مشبوبة من وجدان معذب حساس ، بل إن الموت والقتل كامنان فى أعماق القيمة العليا عند الرومانتيكين ؛ ونعنى بها الغضب المجنون Frénésie [١].

وإيفان كرامازوف (فى رواية دستويسكى المشهورة الأخوة كارامازوف) هو الشخصية المضادة للرومانتيكيين . إنه لا ينكر وجود الله ، بل يرفضه باسم مبدأ أخلاقىّ أعلى . وهو ينبذ النجاة ، والخلود ، والنعمة لأنه يعتقد أن اعترافه بها معناه الاعتراف بالموت والعذاب ، وبذلك يضع العدالة فوق الألوهية [٢] . إنه يريد أن يجد النعمة والمحبة فى العدالة ، ولكنه سيمضى فى رفضه لوجود الله ، الذى يحمله وحده مسئولية موت الأبرياء .

مثل هذا التمرّد الطائش النبيل يخضع للديالكتيك الذى يميّز العدمية فى كل مكان وزمان : « كل شىء أو لا شىء » : طالما أن النجاة ليست من نصيب جميع الناس ، فإنى أرفض النجاة لنفسى . وحيث تختفى العدالة ويسود الظلم ، يفقد كل شىء معناه ، ويصبح كل شىء مباحاً . وتاريخ العدمية فى الزمن الحديث يبدأ فى الحقيقة من هذه العبارة : « كل شىء مباح »[٣] . من هذه العبارة التى أطلقها إيفان كارامازوف بدأ التمرّد الميتافيزيقى يخطو الخطوة الأولى على طريق الفعل . إنه يجعل شعاره الآن « كل شىء أو لا شىء » ، وهو شعار يقرّر بدوره أن كل شىء جائز ومباح ، فيسعى إلى أن يخلق العالم خلقاً جديداً ، يؤكد ملك الإنسان ويضمن ألوهيته على هذه الأرض[٤] . كل شىء مباح ، وكل شىء جائز ، فالجريمة إذن مباحة ، والقتل جائز . إن الإنسان الذى يريد أن « يكون » ، يصمّم الآن على أن « يفعل » . فليحكم إذن ، وليغز ، وليسيطر .

هذه اللامعقولية المتطرفة التى تصاحب النزعة العدمية تترك أثرها على المجالين الاجتماعىّ والسياسىّ ، وتدخل فيهما التناقض والتضادّ الذى لا سبيل إلى رفعه أو

---

(١) المتمرد ؛ ص ٧٠ . (٢) المتمرد ؛ ص ٧٧ .
(٣) المتمرد ؛ ص ٧٩ . (٤) المتمرد ؛ ص ٨١ .

التغلب عليه ، اللهم إلا بالفناء التام والخراب الشامل. أى أن قوى الدم والغريزة المعتمة تصبح هى القيم الوحيدة الصالحة ، وتأكيد الفعل بكل ثمن يصبح هو المبدأ الذى لا مبدأ سواه[١] . ولقد أسس هتلر وموسوليني دولتهما على الفكرة التى تقول إنه ليس لشىء من معنى وأن التاريخ ليس إلا صدفة عارضة ولدتها القوة والسيطرة[٢] . وإذا بالطاقة المحضة والحركة الخالصة هما التبرير الوحيد لكل شيء[٣] ، وإذا بهذه الطاقة المحضة لا تجد لها متنفساً إلا فى الغزو المتصل . ويتجه الغزو إلى الداخل فيصبح « دعاية » لا تهدأ ؛ أعنى استبعاداً للعقل واضطهاداً للروح ، فإذا اتجه إلى الخارج لم يعدم له عدواً ؛ ووجد المبرر الذى يدعوه إلى تعبئة الجيوش وإصدار الأوامر بالزحف . وتتضخم العلاقة الفردية القديمة بين السيد والعبد فيسيطر سيد واحد على ملايين من العبيد[٤] .

إن النفى المطلق يحطم ديالكتيك التمرد حين يمجد أحد طرفيه (اللا) ويستبعد الآخر (النعم) . والنتيجة المباشرة لذلك هى الجريمة . فالذى ينفى كل شيء ينفى معه الطبيعة الإنسانية ويصل إلى الإيمان بأن كل شيء مباح . والذى يبيح كل شيء يبيح لنفسه كذلك أن يقتل الآخرين ويلغى وجود الوعى ، أثمن ما فى الوجود ، بل الوجود الحق نفسه . إنه يلغى هذه القيم جميعاً حتى يصبح « انعدام القيم » هو نفسه القيمة الوحيدة الباقية له . وإذا كان النفى المطلق معناه العبودية المطلقة ، فليست الحرية الحقيقية إلا الخضوع الباطنى المختار لقيمة تشمخ بجبهتها فى وجه التاريخ ونجاحه[٥] .

ثانياً : النعم المطلقة أو التأكيد المطلق :

تمثل هذه النزعة فلسفتا شتيرنر[*] ونيتشه . فالفردية الأنانية تصل مع شتيرنر

---

(١) المتمرد ، ص ٢٢٣ .
(٢) المتمرد ، ص ٢٢٢ .
(٣) المتمرد ، ص ٢٢٣ .
(٤) المتمرد ؛ ص ٢٧٧ .
(٥) المتمرد ؛ ص ٢٣١ .
* شتيرنر Stirner (وهو الاسم الذى عرف به الفيلسوف الألمانى كاسبار شميت ، ولد فى بايرويت =

إلى ذروتها ؛ فليس هناك إلا حرية واحدة هى قوتى ، وليس هناك إلا حقيقة واحدة هى الأنا المفردة . ويصبح التأكيد المطلق أشبه بطوفان يجرف معه كل نفى أو اعتراض (١) .

وإذا كان الله قد مات بظهور نيتشه فقد وضع شتيرنر من قبل بكتابه « الفرد وملكيته » (الذى ظهر فى عام ١٨٤٥) أساس العدمية الشاملة ، وبدأ يسير فى المتاهة التى ينبغى الآن عبورها ، ويكشف عن الفراغ المفزع الذى ينبغى الآن أن يملأ بقانون جديد .

كان شتيرنر يريد أن يميت فى الإنسان كل فكرة عن الله . ولم يكافح الله وحده ، بل كافح مادية فويـرْباخ ، والروح المطلقة عند هيجل ، وتجسدها التاريخىّ ، أى الدولة . كل هذه الأصنام قد ولدت فى رأيه من « نزعة منغولية » واحدة ، وهى الاعتقاد فى الأفكار الأبدية الخالدة . ومن ثمّ فقد استطاع أن يكتب فيقول : « لقد أقمت قضيتى على العدم » . إن الله بالنسبة إليه هو العدو الأول . وهو يذهب فى التجديف إلى أبعد حد ممكن : « ابتلع الوحش ، وبذلك تتلخص منه » . ولكن الله ليس إلا إحدى المظاهر الأجنبية للأنا . سقراط ، ويسوع ، وديكارت ، وهيجل ، كل الفلاسفة والأنبياء لم يزيدوا عن اختراع صور مختلفة من المظاهر الأجنبية عن هذه الأنا التى تكوّن وجودى ، والتى لا تستطيع الأسماء

= فى ٢٥ أكتوبر ١٨٠٦ ، ومات فى برلين فى ٢٦ يونية ١٨٥٦) — درس فى جامعة برلين (١٨٢٦ — ١٨٢٨) حيث استمع إلى محاضرات فى الفلسفة والدين من هيجل وشليرماخر ونيآندر ومار هينيكيه . ثم انتقل إلى جامعة إرلانجن (٢٩ — ١٨٢٨) التى تركها بعد ذلك إلى جامعة كونجسبرج التى لم يحضر فيها شيئاً ، لأسباب عائلية لا تزال مجهولة ، جعلته يتنقل بين كونجسبرج وبين كولم فى بروسيا الشرقية بين عامى ١٨٣٠ ، ١٨٣٢ . ثم عاد فى العام الدراسى ١٨٣٢ — ٣٣ إلى الدراسة فى جامعة برلين تقدم بعدها لشهادة التدريس فى المدارس الثانوية البروسية . ولا يعرف من حياته أكثر من أنه اشتغل فترة فى التدريس فى المدارس الحكومية ، تركها إلى التدريس فى المدارس الخاصة ، وأنه تزوج زواجاً قصير العمر إذ ماتت زوجته عام ١٨٣٨ عند ولادة طفلها الأول . وأنه تزوج مرة أخرى فى عام ١٨٤٣ زواجاً لم يدم أكثر من ثلاث سنوات . الفرد وملكيته Der Einzige und sein Eigentum هو كتابه الرئيسى الذى لقى نجاحاً عظيما عند ظهوره فى عام ١٨٤٥ ، ولكنه لم يلبث أن غلفه النسيان حتى نبه إليه جون هنرى ماكاى فى عام ١٨٩٠ . وقد قام شتيرنر إلى جانب كتابه هذا الذى يجعل من الأنا القانون الأعلى فى الوجود بترجمة ثروة الأمم لآدم سميث وكتابين آخرين لجان باتيست ساى « مقال فى الاقتصاد السياسى ، وتاريخ الرجعية . »

(١) المتمرد ؛ ص ٨٥ .

أن تسميها ، لأنها شىء فريد ووحيد . وليس تاريخ العالم إلا انتهاكاً متصلا لهذا المبدأ الوحيد ، المتجسّد ، الحىّ ، الذى يكوّن وجود الأنا لدىّ ، مبدأ الانتصار الذى أرادوا له أن يخضع تحت نير التجريدات المتعاقبة ، سواء أكانت هى الله ، أو الدولة ، أو المجتمع ، أو الإنسانية ، أوما شاءوا لها من أسماء . الأبدية كلها كذبة كبيرة . والأنا الأوحد هو الحقيقة الوحيدة ، هو عدوّ كل ما هو أبدىّ ، وعدو كل ما يعوق شهوته فى السيادة والتحكم .

وهكذا يصبح النفى ، الذى يحيا عليه كل تمرد ، عند شتيرنر طوفاناً يجرف معه كل تأكيد وإيجاب . إنه يزيل من طريقه كل ما حاول الإنسان أن يضعه فى مكان الله، ويملأ به ضميره . حتى الثورة يمجها هذا المتمرد الغريب. فلابد للإنسان لكى يكون ثائراً من أن يؤمن بشىء ، حيث لا شىء هناك يمكنه أن يؤمن به : « لقد انتهت الثورة (الفرنسية) إلى الرجعية ، وهذا يبيّن ما هى الثورة فى الحقيقة » . والخضوع للإنسانية يصبح شيئاً عقيماً ، مثله فى ذلك مثل الخضوع لله . وإذن فما من حرية فى نظر شتيرنر إلا « قوتى » ، وما من حقيقة إلا « الأنانية الرائعة للنجوم » (*) .

المتمرد لا يلتقى مع غيره من الناس إلا بمقدار ما تتفق أنانيتهم مع أنانيته .إن حياته الحقة فى الوحدة ، حيث يشبع شهوته غير المحدودة إلى الوجود .

هكذا تصل الفردية إلى قمتها . إنها نفى لكل ما ينكر الفرد ، وتمجيد لكل ما يسبح بحمده ويضع نفسه فى خدمته . الخير عندها هو كل ما تستطيع أن تستخدمه فى صالحها ، وكل ما تقدر عليه فهو من حقها . وإذا كانت الأنا بطبيعتها تقف من الدولة والشعب موقف المجرم ، فلنتعلم أن الحياة مساوية للتعدّى على الحياة . ولا مفرّ لمن لا يريد أن يموت من أن يقتل ، حتى يكون وحيداً . وهكذا يؤدى التمرّد مرّة أخرى إلى تبرير الجريمة . ويصبح القتل نوعاً من الانتحار الجمعىّ بالجملة ، وتسقط الروح المتمردة فى ليل العماء ، لتفتش هناك عن متعتها الكئيبة المفزعة فوق أطلال العالم المنهار . ولا يعود ثمة عزاء إلا فى العدم الشامل أو فى البعث الجديد . ولا يبقى أمام شتيرنر وأمثاله من المتمردين العدميين إلا أن يندفعوا إلى هذا

* المتمرد ، ص ٨٤ — ٨٨ .

الحدّ الأخير ، نشاوى من خمرة الدمار والتخريب .

وأما فلسفة نيتشة فهي عند كامى أصدق تعبير عن التأكيد المطلق . ليست فلسفة تمرّد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بقدر ما هي فلسفة مبنية على التمرّد . إنها تدور حول مشكلة التمرّد ، أو هي ، بعبارة أدق ، تشرع فى أن تكون تمرّداً[١] . و« النعم » التى يطلقها نيتشه إنما تتعلّق بالأرض وحدها ، التى هى فى نظره الحقيقة الوحيدة التى يملكها الإنسان ، والتى حكم عليه أن يعيش فوقها ووجب عليه أن يظل وفيًّا لها[٢] : « لا يكاد الإنسان يرتد عن إيمانه بالله وبالحياة الأبدية حتى يصبح مسئولا عن كل ما تختلج فيه الحياة ، عن كل ما يولد مقترناً بالألم ، وكل ما يأتى به فى عذاب الحياة »[٣] .

إذا رحّب الإنسان بكل شيء وقال لكل شيء «نعم» فهل يعنى ذلك أن عليه أن يتخلّى عن المبدأ القائل إن كل شيء مباح ؟ — الأمر فى الحقيقة كذلك . لقد عرف نيتشه أن حرية العقل والروح ليست بالأمر الهيّن المريح ، بل هى العظمة التى تتطلب كفاحاً شاقاً مضنياً ، كما عرف أنه لا وجود للحرية بغير القانون[٤] . إنه يستبدل عبارة إيفان كارامازوف « إذا لم يكن هناك شيء حق فكل شيء إذن مباح » . بهذه العبارة : « إذا لم يكن هناك شيء حق فليس هناك شيء مباح » . والواقع أن الإنسان ، لكى يبيح لنفسه فعلا من الأفعال أو يحرّمه عليها ، إنما يحتاج إلى قيمة وإلى هدف . فإذا لم يكن ثمة معنى ، وإذا انعدمت القيم ورأى الإنسان أن كل شيء ممكن بالنسبة إليه ، فالواقع أنه ما من شيء فى هذه الحالة مباح ، لأنه لا وجود للقيم التى يحدد الفعل على أساسها ، وبالتالى فكل شيء مستحيل .

ما هو أثر هذه النزعة الإيجابية التى ترحب بكل شيء وتبارك كل شيء على المستوى التاريخىّ ؟

من يقول نعم لكل شيء لا يقولها للحياة والخير والحق والجمال وحدها ، بل

---

(١) المتمرد ؛ ص ٩١ .
(٢) المتمرد ؛ ص ٩٦ .
(٣) المتمرد ؛ ص ٩٤ .
(٤) المتمرد ؛ ص ٩٤ .

لابد أن يقولها أيضاً للموت والشر والظلم والقبح . ومن يقول نعم للأرض يوافق على العذاب والموت كما يوافق على الفرح والحياة . وأهم من هذا كله أن الذى يبارك كل شيء ، بما فى ذلك التناقض والألم ، يسيطر فى الحقيقة على كل شيء[١] ، فتأكيد كل شيء هو بمثابة حكم مسلّط على كل شيء : « إن قول نعم للأرض الحادّة المعذبة ، ورفعها وحدها إلى مرتبة الألوهية ، معناه تشجيع الإنسان على أن يقذف بنفسه فى الكون مستعيناً « بإرادة القوة » ، لكى يتسنّى له أن يعثر على ألوهيته الأبدية من جديد . قول نعم للأرض قولا مطلقاً ينتهى بملئها بالبشر — الآلهة »[٢] . إن الإنسان يلقى بنفسه فى خضمّ العالم ليصبح ديونيزيوس جديداً . وبذلك يبلغ تأليه الإنسان أعلى ذروته .

إن فى فلسفة نيتشة ، كما فى كل فلسفة عظيمة ، شيئاً يمكن أن يستخدم ضدها ، لا بل أن يؤدى إلى مسخها وتشويهها . وإذا كان نيتشه يقول « نعم » للصيرورة والتاريخ ، فهو يقولها أيضاً — وهذا هو جانب الخطورة فى فلسفته — للإنسان الأعلى وابشر فوق البشر . بذلك تحبذ موافقته المطلقة منطق السادة والعبيد ، ولا تقتصر على تبرير العبودية والعذاب بين البشر ، بل تتجاوزهما إلى تبرير الجريمة والقتل ، سواء فى ذلك أكان الإقدام عليهما باسم الحاضر أم باسم التحول الحتمىّ للتاريخ . كانت كلمة نعم التى أطلقها نيتشه فى أصلها تأكيداً للحياة والطاقة ، حتى إذا أسيء استخدامها وفهمها أصبحت تأكيداً للقسوة والعنف والطغيان . وتحوّلت الحياة التى طالما تحدث عنها بالخوف والرعشة والإجلال إلى نوع من « القيصرية البيولوجية »[٣] ، وانعكست الشجاعة فصارت قسوة ، وانحطت الطاقة فصارت عنفاً . وبينما كان نيتشه يطالب بأن ينحنى الفرد أمام أبدية النوع ويندمج فى دورة الزمن الكبيرة ، إذا بهم يجعلون من الجنس حالة خاصة للنوع ويحنون رأس الفرد أمام هذا الإله القذر .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٩٩.

(٢) « يجب علينا أن نكون المحامين عن نيتشه . إن الظلم الذى لحقه لن نستطيع أبداً أن نرفعه عنه » . المتمرد ؛ ص ١٠٠ .

(٣) المتمرد ؛ ص ١٠٠ .

بذلك أنكر تمرّد نيتشه كل حد ولم يملك الوسيلة التى تجعله يضع لنفسه مثل هذا الحدّ . وبذلك أيضاً بقى تمرّده تمرداً ميتافيزيقيّاً ينكر كل ألوان « العالم الآخر » التى سلمت بها أجيال الفكر الغربىّ من قبله . ولكن ماذا يجديه هذا الإنكار إذا كان يستبدل مطلقاً بمطلق ؟ أليس يضع المطلق الأفقىّ (الآتى بعد) مكان المطلق العمودىّ (العالم الآخر) على حدّ قول الفلاسفة ؟ وأى نفع يعود عليه من ورائه إذا كان تمرّده يقترب من الثورة ، لا ليعيد إليها الحياة أو يعين لها الحدود التى ينبغى عليها أن تلزمها ، بل لكى يذوب فيها ذوباناً تامّاً ؟

لقد انتهت فلسفة نيتشه على الرغم منها إلى نوع من القيصرية البيولوجية على عهد النازية والفاشية . وكامى لا يدين نيتشه ولا يستطيع أن يدينه بأنه أراد ذلك . ولكن الحقيقة التى تقول إن مذهباً سياسيّاً بعينه قد لجأ إلى فلسفته لتبرير أهدافه فى القوة والغزو والسيطرة تكفى عنده لإدانته واتهام فلسفته . والمنصف لا يجد فى هذا الموقف تجنياً من كامى على نيتشه . فكم قُدّر على الفلاسفة والمفكرين أن يكونوا ضحية للطغاة والمستبدين . ولقد كان نيتشه ضحية هتلر كما كان ماركس ضحية ستالين .

من هذا كله نرى أن فلسفة نيتشه قد انحرفت عن التمرّد الأصيل لأسباب ثلاثة :

١ ــ لأنها تستبعد « اللا » وتحطم بذلك الديالكتيك الباطنىّ للتمرد ، الذى لا يمكن أن تنفصل فيه النعم عن اللا ، ولا الإيجاب عن النفى . فتمرّد نيتشه حين يغفل هذه اللا الأصلية إنما ينكر التمرّد نفسه الذى يرفض الوجود على ما هو عليه ، ويحتجّ على الخليقة التى تسمح بالموت والشرّ والعذاب .

٢ ــ لأنها غير وفية لتجربة المحال التى يقوم عليها التمرّد نفسه ، إذ لا تمرّد إلا أن يكون تمرّداً على المحال على اختلاف صوره . إن الوعى فى فلسفة نيتشه يبسط « النعم » على الطبيعة بأسرها ، ويرضى بالعالم على ما هو عليه ، وبذلك يرضى أيضاً عن العذاب والشر والموت .

٣ ــ لأنها غير وفية للحاضر ، باعتباره مجموعة من اللحظات المنفصلة العابرة الفانية ، إذ تجعل الإنسان يحيا فى توتر متصل متطلعاً إلى مستقبل لم يأت بعد ،

مشرئباً إلى إنسان أعلى لم يتحقق له وجود .

وتبدأ نزعة التأكيد المطلق ببداية الثورة التاريخية . والعام الحاسم فى الثورة التاريخية هو عام ١٧٩٣ ، أو على التحديد اليوم الواحد والعشرون من يناير ١٧٩٣ . فى هذا اليوم انقلب التمرّد ثورة ، وأرسِلَ الله — فى شخص لويس السادس عشر ممثله على ظهر الأرض — إلى المقصلة .

إن فلاسفة حركة التنوير ، وبالأخص روسّو بعقده الاجتماعىّ ، هم الذين سلّموا رأس لويس السادس عشر إلى الجلاّد . كان التمرّد حتى ذلك الحين يعلن عن نفسه فى إطار عقيدة لم يذهب أشدّ المتمردين إلى حدّ إنكارها كل الإنكار . حتى الثائر الأسود سبارتاكوس لم يستطع أن يمسّ آلهة الجمهورية الرومانية . ولكن كل شىء يتغيّر بظهور « العقد الاجتماعى » . كان الله حتى ذلك الحين هو الذى يصنع الملوك ، الذين يصنعون بدورهم الشعوب . أما من الآن فصاعداً فالشعوب قد أصبحت هى التى تصنع نفسها بنفسها(*) . وفى اليوم الحادى والعشرين من عام ١٧٩٣ ينزع سان جوست ، أحد أتباع روسو ، عن التاريخ ثيابه المقدسة ، ويقدم الملك للمقصلة. لقد مات دين ، ولابد أن يتبعه دين جديد على الفور ، هو دين العقل الذى أصبح هو والفضيلة شيئاً واحداً . إنه يقول فى خطبته المشهورة : « إن هدفنا هو أن نخلق نظاماً للأشياء من شأنه أن تنشأ حركة عامة تبتغى تحقيق الخير » . ولا يكاد ينطق بهذه الكلمات حتى يهبط عليه الإلهام بالوسيلة الوحيدة إلى تحقيقها . وهكذا يسقط فى هوّة الرعب من طالب العدالة بألا تدين المتهم بل أن ترى ضعفه . إن تحقيق الخير يتطلب أن تتساقط الرؤوس ، والفضيلة لا تحتمل أن يبقى أعداؤها على قيد الحياة . ولكن لعلّ سان جوست قد أحسّ بالتناقض الهائل الذى تردّى فيه ، يدل على ذلك صمته وهو يموت .

كانت الخطوة الحاسمة قد تمت ، فقد صاغ اليعاقبة المبادئ الأخلاقية صياغة جامدة ومهدوا للنزعتين العدميتين السائدتين فى عصرنا ؛ عدمية الفرد وعدمية الدولة . وفقد العقل صلته بإله ، ولم يعد يتعلق بشىء إلا بما يحققه من نجاح . وبدأت عجلات التاريخ تتحرّك ، ومملكته تنشر سلطانها .

---

* المتمرد ٤ ص ١٤٦ .

كانت العدالة والعقل والحقيقة لا تزال تلمع فى سماء اليعاقبة : كانت هذه الكواكب الثابتة على الأقلّ منارات يهتدى بها . غير أن فكرة جديدة (غريبة على الفكر القديم كله) تبدأ ببداية القرن التاسع عشر : إن الإنسان لا يملك طبيعة بشرية أعطيت إليه مرّة واحدة وإلى الأبد، إنه ليس مخلوقاً مكتملا تامًّا ، بل مغامرة يمكن أن يكون هو نفسها خالقها[1] . ويبدأ مع نابليون وهيجل، الفيلسوف النابليونى ، زمن الفاعلية . الناس من قبلهما اكتشفوا عالم المكان ، أما من بعدهما فقد راحوا يكتشفون عالم الزمان والمستقبل .

وهناك نوع آخر من التأكيد المطلق نجده عند هيجل - الذى يمكن أن نعبر عن موقفه بعبارته الآتية : « هذه هى الحقيقة ، التى تبدو لنا مع ذلك كأنها هى الخطأ ، والتى تكون لهذا السبب نفسه حقيقية لأن من الممكن أن يحدث لها أن تكون هى الخطأ . لست أنا الذى سيقدم البرهان على ذلك ، بل التاريخ هو الذى سيقدمه ، بعد أن يتمّ تمامه »[2] .

مثل هذا الموقف يؤدى إلى إمكانيتين لا ثالثة لهما : فإما رفع كل تأكيد وتأجيله إلى أن يتمّ تقديم البرهان ، أو تأكيد كل ما من شأنه أن يصيب النجاح عبر التاريخ ، أى جعل الفاعلية هى المعيار الوحيد لكل ما يحدث وما يكون ؛ وفى الحالتين سقوط فى العدمية .

إن أصالة هيجل التى لا سبيل إلى النزاع فيها ترجع فى رأى كامى إلى تحطيمه لكل متعال (ترانسندنس) عمودىّ وقضائه على تعالى المبادئ بوجه خاص قضاء تامًّا[3] . عرف هيجل بحق أن المبادئ الشكلية المطلقة التى نادى بها اليعاقبة فى الثورة الفرنسية كانت تنطوى مقدماً على الرعب والإرهاب . وكان لابد للقضاء على هذا التناقض أن يتطلع الإنسان إلى مجتمع واقعىّ ، يستمدّ حياته من مبدأ غير شكلىّ ، وتتصالح فيه الحرية مع الضرورة ، وينسجم الفكر والوجود . وكان أن وضع هيجل مكان العقل العام المجرّد الذى دعا إليه سان جوست وروسّو فكرة

---

(١) المتمرد ؛ ص ١٧٠ .

(٢) المتمرد ؛ ص ١٨٥ .

(٣) المتمرد ؛ ص ١٧٩ .

أخرى خالية حقاً من الشكلية ولكنها مبهمة مزدوجة المعنى هى التى سمّاها « بالعام المتعين » .

ومن هنا غمر العقل فى تيار الأحداث ودفع فكر هيجل الحقيقة ، والعقل ، والعدالة دفعة تاريخية لا تقاوم ، بعد أن ظلت مطلقة ثابتة عند اليعاقبة . ولم تعد هذه القيم علامات يهتدى بها ، بل أصبحت أهدافاً وغايات لا تتحقق إلا فى آخر التاريخ ، بعد أن تتوقف طاحونته الرهيبة عن الدوران ، وتبتلع فى أحشائها كل التحولات والمتناقضات ، ويعود أوديسيوس من مغامراته البعيدة إلى شاطئ الأمان . وأصبح الفكر من يومها طاقة لا تكف عن الحركة ، والعقل غزواً وصيرورة لا تنقطع .

ولن نستطيع أن نقدر مدى هذا الفكر الذى يوافق على كل ما من شأنه أن يوصّل إلى هذه الأهداف خلال تاريخ خلا من المتعالى (الترانسندنس) ، ولن نستطيع أن ندرك أثره وفاعليته حتّى نقف وقفة قصيرة عند الحتمية التاريخية فى ثورة القرن العشرين ، ونعنى بها الثورة الماركسية . فما يؤكده هيجل عن التاريخ الذى يسير فى طريقه إلى الروح المطلق ، يؤكده ماركس بصورة معكوسة على هيئة التاريخ الاقتصادى الذى يسير فى طريقه المحتوم إلى مجتمع عديم الطبقات ، يسميه كامى بالدولة الشاملة أو المملكة العالمية التى يُؤَلّه البشر فيها فى نهاية المطاف(١) .

وينبغى علينا قبل أن نسترسل فى هذا الحديث أن نلاحظ أن كامى لا يميل إلى عبارة « المادية الجدلية أو الديالكتيكية بل يؤثر عليها المادية التاريخية للدلالة على موقف ماركس الذى يحدد الأنسان بالحتمية الاقتصادية . وكامى فى هذا يستند إلى رأى الفيلسوف الروسى الوجودى بيرديائيف الذى يرى استحالة التوفيق بين الديالكتيك وبين المادية . وليس السبب فى هذا أنه لا يوجد غير ديالكتيك واحد هو ديالكتيك العقل فحسب ، بل سببه أيضاً أن فكرة المادية نفسها فكرة غامضة مزدوجة المعنى إذ أن تكوين الكلمة نفسها يقتضى منا التسليم بأن فى العالم شيئاً آخر يزيد على المادية(٢) .

هذه المادية التاريخية أو بعبارة أدق هذه الحتمية التاريخية لا يمكنها أن تحترم

---

(١) المتمرد ؛ ص ٢١٨ .
(٢) المتمرد ؛ ص ٢٤٥ .

الإنسان بما هو إنسان . إنها تدمر حرّيته وتردّه إلى مجرّد نتاج اقتصادى . إنه بالنسبة إليها لا يزيد عن كونه عنصراً منتجاً ، لا شك فى نشاطه وفاعليته ، إلاّ أن هذه الفاعلية وذلك النشاط لا ينبعان من ذاته المستقلة المبدعة ، بل يتحكم فيهما ويدبرهما المفتش العام[١] . الإنسان فى نظرها لم يكن قط ، ولم يتحقق له كيان بعد ، بل لابد له أن يكون بكل الوسائل[٢] . ومن ثمّ كانت قابليته المطلقة للتشكل وبالتالى إلغاء الطبيعة الإنسانية كقيمة ثابتة فى وجه التحول والتغير التاريخيين .

هنا يوضع الشخص والشيء على قدم المساواة[٣] . ويصل تشييء الإنسان (أى ردّه إلى مجرّد شيء يقبل التشكيل والتعديل) إلى ذروته . والعجيب أن هذا التشييء للإنسان يسير فى خط مواز لتأليهه . وفى هذا يكمن التناقض الأساسىّ الذى تعانى منه ثورة القرن العشرين : فقد حكم على الناس أن يعاملوا معاملة الأشياء ، حتى تتحقق المملكة الشاملة التى يصبحون فيها فى نهاية المطاف كالآلهة . إلى أن يتحقق هذا الحلم البعيد لمملكة الآلهة تدعمّ مملكة الأشياء بكل الوسائل الممكنة . ولكن هذه المملكة الأخيرة ، التى كان ينبغى لها أن تكون مملكة للحب والتعاطف والصداقة التى تؤلّف بين الأشخاص ، ليست فى حقيقة الأمر إلا كومة نمل يسكنها أفراد من البشر وحيدون .

كل من يريد أن يجعل للتاريخ معنى سامياً ويعطيه اتجاهاً هادفاً فهو يُخضع نفسه لهذا المعنى وهذا الاتجاه . إنه يجد نفسه بالنظر إلى هذا الهدف البعيد مضطراً إلى أن يؤكد كل شيء يخدم هذا الهدف ويؤدى إلى تحقيقه ، أعنى أنه مضطر إلى أن يوافق على العنف والجريمة . ومن ثمّ تبرر المملكة الشاملة التى لن يحين موعدها إلا فى نهاية التاريخ ولن يزال هذا الموعد يؤجل جيلا بعد جيل ، كل وسيلة ممكنة لتحقيق هذه الغاية : وماذا تعنى مائة سنة من الآلام فى عين من يعدُ الناسَ بتحقيق المملكة النهائية فى السنة الواحدة بعد المائة ؟ إنه فى سبيل عدالة بعيدة يبرر الظلم على مرّ التاريخ كله . ويصبح الطريق إلى الوحدة هو الشمول[٤] . ويستعاض عن الحرية والأخوة بالفاعلية التاريخية . وتتحوّل الدولة الشاملة إلى عالم من المحاكمات[٥] ،

---

(١) المتمرد ؛ ص ٢١٩ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٠٧ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢٥٧ .

(٤) المتمرد ؛ ص ٢٨٧ .

(٥) المتمرد ؛ ص ٢٩٦ .

ويصبح المتمردون الأبرياء قضاة ومحققين. وبينما يرفض التمرّد الحق أن يبرر العقاب ، نجد الثورة الشيوعية تضعه فى مكان المركز من عالمها . لقد صار التاريخ قاضياً يتهم ويدين . وسوف يظل إلى يوم تمامه عقاباً طويلا لا يدرى أحد متى ينتهى . أما الثواب الحقيقى فسوف يناله الإنسان « فيما بعد » ، أعنى فى آخر الزمن . إن بروميثيوس الحقيقى الخالد قد اتخذ الآن شكل ضحية من ضحاياه[1] .

إن الثورة التاريخية فى القرن العشرين تجد نفسها أمام معضلة أخيرة : فإما أن تتخلى عن مبادئها الفاسدة وتخلق لنفسها مبادئ جديدة حتى يتيسر لها أن تعود إلى منابع التمرّد النقية ، وإما أن تتخلى عن العدالة والحرية التى أرادت أن تمكن لها من السيادة التامة على الأرض. وليس من العسير أن ندرك المعضلة التى تضعها فى موقف الاختيار الشائك المستحيل : فإما الاحتفاظ بحكم الاستبداد الشامل يفرض على رؤوس الملايين من البشر عبر أجيال لا يعرف عددها وإلى أن تنهار الرأسمالية من تلقاء نفسها ، وإما الإسراع بتحقيق الدولة الشاملة عن طريق حرب ذرية محققة الدمار . وفى الحالين تجد الثورة التاريخية نفسها فى التناقض[2] .

٣ — أما النزعة الثالثة والأخير التى لا تجعل من التأكيد ولا من النفى شيئاً مطلقاً ، والتى تعترف بالطبيعة الإنسانية وتحافظ على المقياس ولا تتعدّى الحدّ ومع ذلك فهى تنحرف عن التمرد الحق فنجدها لدى « القتلة الرقيقى المشاعر »[3] ، كالياييف وأصدقائه من أعضاء منظمة الكفاح للحزب الاشتراكىّ الثورىّ التى تألفت فى عام ١٩٠٣ وضمّت أندر شخصيات الإرهاب الفوضوىّ فى روسيا القيصرية .

إن هؤلاء القتلة الرقيقى المشاعر باعترافهم بالطبيعة الإنسانية يضعون للاّالمطلقة والنعم المطلقة حدًّا تقفان عنده . إنهم يتمسكون بتلك القيمة التى نقابلها فى فعل التمرّد الأصيل ، ونعنى بها روح التضامن التى يؤدى إليها التمرد . إن كل واحد منهم يستطيع أن يقول : « أنا أتمرّد ، فنحن إذن موجودون » . ولو سألناهم من أنتم لأجابوا قائلين : نحن موجودات قادرة على الوعى بالحدّ ، محققة للتكاتف والتواصل فيما بيننا وبين بعضنا البعض . إن تضامننا ليس فى حقيقة أمره سوى الوعى بما نشترك

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣٠١ .　　(٢) المتمرد ؛ ص ٢٩٠ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢١٠ ، وراجع كذلك مسرحية « العادلون » التى تدور حول كالياييف ورفاقه .

فيه مع جميع الناس ، أعنى بطبيعة يشترك فيها كل بنى الإنسان .

كان شعراء التمرد هؤلاء يرون سعادتهم الوحيدة فى التضامن . لقد جمع بينهم احترام الحياة الإنسانية بما هى كذلك مع احتقار حياتهم الذاتية إلى الحد الذى جعلهم لا يترددون لحظة عن بذل أغلى التضحيات . إن جريمة القتل التى أقدموا عليها تبدو لهم جريمة ضرورية وغير مغتفرة فى آن واحد . إنها تصبح بالنسبة لهم هى والانتحار شيئاً واحداً [١] .

لم يكن التاريخ فى نظر هؤلاء القتلة النادرين شيئاً مطلقاً ولا كانت العدالة كذلك. إنهم يقتلون من أجل الفكرة ، ولكنهم لا يضعون هذه الفكرة مع ذلك فوق الحياة . وتبريرهم الوحيد لها هو أنهم يأخذونها معهم إلى قبورهم . وهم حين يموتون لا يضحون بأنفسهم فى سبيل عدالة إلهية بل يضعون كل أملهم فى عدالة إنسانية يوقنون أنها ستتحقق ذات يوم على يد أجيال لم تولد بعد . وهنا نصل إلى النقطة الوحيدة التى جعلتهم يحيدون عن التمرّد الحق . إنهم ، على حدّ تعبيرنا السابق ، ما زالوا يؤمنون بمتعال (ترانسندنس) أفقىّ ، أعنى بقيمة لم توجد بعد . وكل قيمة نقول عنها إنها آتية فيما بعد ، هى فى الحقيقة قيمة تناقض نفسها بنفسها ، ذلك لأنها لا تستطيع أن توضح طبيعة فعل من الأفعال ولا أن تعطينا مبدأ نختار على أساسه فى موقف معيّن ، طالما بقيت مجرّدة لم تتجسد بعد [٢] .

ربما كان تبريرهم الوحيد أنهم لم يشرّعوا الرعب والقتل ، لا بالحجج الفلسفية ولا بالبراهين العلمية . لقد حملوا الذنب المحدود على أكتافهم ، ودفعوا حياة بحياة . كانت الثورة بالنسبة إليهم وسيلة ضرورية ، ولكنها لم تكن هدفاً فى ذاته . وبذلك رفضوا أن يصلوا إلى الوحدة عن طريق الشمول ، واحتفظوا بذواتهم الوحيدة وتناقضاتهم الممزقة فلم يشاءوا أن يلقوا بها فى فوهة تنين « أيديولوجىّ » يبتلع كل المتناقضات ويسوّى كل الفروق . هؤلاء « القتلة الأبرياء » فى ثورة عام ١٩٠٥ الاشتراكية قد بذلوا حياتهم لكى يبعثوا الحياة فى قيمة استطاعوا فى زنزاناتهم المعتمة وعلى أعواد المشانق أن يؤكدوها ويثبتوا وجودها : قيمة « نحن نكون » ، عنوان تضامن الإنسان المتمرّد مع كل إنسان .

* * *

---

(١) المتمرد : ص ٢١٢ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٠٨ .

نستطيع الآن أن نلخص ما انتهينا إليه فى هذه الملاحظات :

أولا : تردّى التمرد الميتافيزيقىّ كما تردت الثورة التاريخية (وهى النتيجة المنطقية المترتبة عليه) خلال تاريخهما الطويل من صاد وشتيرنر إلى إيڤان كرامازوف ، ومن الرومانتيكيين ونيتشه إلى الفاشية والشيوعية فى هاوية الجنون والانتحار ، أو القتل والدمار . لقد كانت فى كل مرّة تخضع فيها للتأكيد المطلق لكل ما هو موجود تلطخ يديها بالدماء . وفى كلا الحالين كانت تتعدّى الحدّ الذى بينه التمرّد وتفقد الحق فى أن تسمىّ نفسها باسم التمرّد[1] .

ثانياً : أن التمرّد لا يمكن تبريره إلا حيث يبقى الإنسان وفيًّا لبنائه الديالتيكىّ ، ولا يستطيع أن يزعم لنفسه أن يطلب الوحدة إلا حيث يتمسك بلا محدودة ونعم محدودة فى وقت واحد ؛ أعنى حيث يحافظ على نسبيته ويبقى بين الحدود التى رسمتها له الطبيعة الإنسانية .

والثورة بدورها لا تكون لها من قيمة إلا حيث تبقى على وفائها للتمرد ؛ هذا الوفاء لا سبيل إليه إلا إذا صدّت عن المطلق والمجرّد وتمّ لها الوعى الكامل بالحدود المرسومة لها . ذلك أن الإنسان الذى يبحث عن المطلق فيما هو نسبىّ ، أو يفتش عن المجرّد فيما هو واقعىّ لابد مضطر إلى تدمير النسبىّ والواقعىّ جميعاً ، أعنى إلى القتل وسفك الدماء . ودائماً ما تنشأ إرادة البحث عن السعادة المستحيلة أو عن العدالة والحرية المستحيلتين عن « إطلاق » النعم أو اللا أو رفع أحدهما ، أعنى عن تدمير العلاقة الديالكتيكية الأصيلة للتمرّد بإلغاء أحد طرفيها أو التطرف فيه تطرفاً مطلقاً [2] .

ثالثاً : عندما يستبعد التمرّد « النعم » أو التأكيد ويقتصر على النفى وحده ، فإنه يستسلم للمظهر[3] . فإذا ما اتجه إلى التأكيد المطلق لكل ما هو موجود وتخلّى عن نفى الواقع أو مجرّد الاحتجاج على جانب منه ، فإنه يجبر نفسه إن آجلا أو عاجلا على الفعل . وبينما يحاول التمرد الميتافيزيقىّ أن يستمدّ الحقيقة من المظهر ويصل إلى الوجود عن طريق الموجود ، وبينما تريد الثورة التاريخية أن تغزو الوجود عن طريق

---

(١) المتمرد ؛ ص ١٣٠ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٠٨ .

(٣) سنتناول هذه العبارة فيما بعد بشىء من التفصيل لنبين مشابهتها وعدم مشابهتها للكوجيتو الديكارتى المشهور . راجع « عبارة كامى وعبارة ديكارت » ، ص ١٧٨ من هذا الكتاب .

الفعل ؛ نجد أن التمرد يقف فى صف الوجود الممزق المنقسم على نفسه ، ويبذل كل ما فى طاقته لتأكيد « نحن نكون » بتأكيده لطبيعة إنسانية ثابتة يشترك فيها كل البشر ، وتضع للتطرف حدًّا ، ولكل محاولة للإفلات من المقياس مقياساً .

فإذا قالت الثورة التاريخية : « أنا أتمرّد ، إذاً فسوف نوجد » ، وإذا أضاف التمرّد الميتافيزيقى إلى عبارة « أنا أتمرّد » قوله : « إذاً فنحن موجودون وحدنا » فإن التمرّد المتواضع المضطهد الوفىّ لمنبعه والعارف لحدوده يلخص حكمته فى هذه العبارة : « أنا أتمرّد ، إذاً فنحن موجودون »[١] .

رابعاً : نحن موجودون هذه تعبر عن قيمة التضامن التى تنبنى على حركة التمرّد ، كما سنرى فيما بعد . أما « أنا أتمرّد » وحدها فهى تعبر عن تمزق الإنسان المتمرّد ، عن توتره الدائم وعذابه المتصل من المتناقضات التى يعيش فيها ، والتى توقظ الوعى كما رأينا من قبل . فإذا ما استيقظ هذا الوعى عبر عما يعانيه من المتناقضات فى التوتر الديالتيكىّ الدائم بين الخير والشرّ ، والعدل والظلم ، والحياة والموت . هذه المواجهة التى تتقابل فيها التصورات المتضادة هى التى تجعل الوعى وعياً على وجه الإطلاق ، وتتيح له النصوع والإشراق كما ذكرنا من قبل . وعن طريق هذه المواجهة أيضاً تنشأ فكرة الحد والمقياس — ومن ثم نستطيع أن نفهم كيف أن الحد والمقياس توتر خالص ، والمحافظة عليه حكم من الإنسان على نفسه بالحياة فى تمزق متصل ولكى ندرك ذلك ينبغى علينا أن نتناول فكرة الحدّ فى شىء من التفصيل .

(د) التمرد المعتدل وفكرة الحد والمقياس :

التمرد شرط الوجود . فلكى يوجد الإنسان ، لابد له أن يتمرّد . ولكن لابد لتمرده من أن يحافظ على الحدّ الذى لا يجده إلا فى نفسه . ولا يبدأ وجود الإنسان إلا حين يجتمع على التمرد مع غيره من الناس[٢] .

تقول الجوقة فى ختام مسرحية « حالة حصار »[٣] : « هنالك حدود معينة . والذين لا يريدون أن يوجدوا نظاماً ، والذين يحاولون أن يحشروا كل شىء داخل نظام واحد ، يتساوون فى تجاوز هذا الحدّ » . ولقد استطاع كالياييف ورفاقه من

(١) المتمرد ؛ ص ٣٧١ .
(٢) المتمرد ؛ ص ٣٥
(٣) حالة حصار ؛ ص ٢٣٢ .

القتلة الأبرياء الحساسيين أن يكبحوا جماح تمرّدهم وأن يلزموا حدًّا يقفون عنده ويحترمونه . كانت حياة الأطفال الأبرياء هى التى رسمت لهم هذا الحدّ فلم يتعدّوه . ولقد فشل الاعتداء الأول الذى دبروه على حياة الأمير الأكبر سيرجى لأن كالياييف رفض ، ووافقه رفاقه على هذا الرفض ، أن يقتل معه الأطفال الذين كانوا يصحبونه فى عربته . إنهم يحكمون على الأمير الطاغية بالموت لكى تحيا الملايين . ويقتلون طبيعة إنسانية واحدة لكى ينقذوا الطبيعة الإنسانية الشاملة .

نحن نفهم من كلمة الحدّ فى العادة نقطة أو خطًّا أو سطحاً يبين العلامة الفاصلة بين مكانين أو بين مرحلتين زمنيتين . فإذا لجأنا إلى الاستعارة أمكننا أن نقول إن الحدّ يمثل نقطة لا يجوز لفعل ولا لمعرفة أن تتعدّاه . والحدّ بهذا المعنى يدلّ على مايقع ناحيته كما يدلّ على ما يتجاوزه إلى ما وراءه ، أعنى أنه يشير إلى وجود الموجود الذى يتخطى الحدّ إلى اللامحدود ، كما يشير إلى موجود آخر يلزم المحدود فلا يتعدّاه . وهنا نستطيع أن نسأل : هل يتمرّد الإنسان لكى يتخطى حدًّا أم يتمرّد لكى يحول دون تخطى هذا الحدّ ؟ وهل يستطيع المتمرّد أن يسمح لنفسه فى بعض الظروف أن يتخطىّ الحد لكى يؤكد وجود هذا الحدّ نفسه ؟ وهل يمكن للتمرد أن يكون تمرّداً على وجه الإطلاق بدون أن يتضمن فى ذاته فعل التجاوز والتخطى للحدّ ؟ يبدو أننا بهذه الأسئلة ندور حول أنفسنا دون أن ننتهى إلى جواب حاسم . والواقع أن هذا الجواب يتوقف على ما نفهمه تحت كلمة « الحدّ »[1] .

قلنا إن المتمرّد إنسان يقول « لا » كما يقول « نعم » فى آن واحد . إنه يصرخ « باللا » فى وجه من يضطهده وينكر عليه حقه فى الحرية والحياة ، ولكنه كذلك يقول « نعم » مؤكداً وجود حدّ ينبغى لمضطهده أن يقف عنده[2] . إنه يقول له : « إلى هنا ولا تزد ! » ، كما يقول له : « إن هناك حدا لا يجوز لإنسان أن يتخطاه ». إنه بالنفى والاحتجاج يؤكد فى الوقت نفسه وجود وعى بقيمة ، « بشىء » ما ، بجزء من نفسه يريد له أن يحترم ، أى أنه يؤكد باختصار وجود طبيعة مشتركة بين جميع الناس.

فما هو إذن هذا الحدّ أو هذا المقياس ؟

إن فكرة الحدّ أو المقياس ينبغى أن تفهم دائماً فى التحول المستمرّ، فى حركة

(١) راجع مسرحية « العادلون » ، و « مشكلات معاصرة » ، الجزء الثانى ، ص ٢٢ .
(٢) المتمرد ؛ ص ٢٥ .

التمرّد الديالكتيكية التي لا ينقطع تيارها . فالحدّ فى حقيقته توتر خالص ، وتمزّق الموجود بين لامطلقة ونعم مطلقة ، بين زهادة فى كل شيء وتطرف فى كل شيء . إنه صراع مستمر ، يحاول العقل على الدوام أن يهدّئ منه ويتحكم فيه . فبين طرفين متباعدين بلغ عندهما الانفلات من الحدّ أقصى مداه ، بين طلب المستحيل من ناحية والتردّى فى الهاوية من ناحية أخرى (وهما المحاولتان الأبديتان اللتان لا يستطيع التمرد أن ينتصر عليهما كل الانتصار) نجد فكرة الحدّ تحاول أن تحافظ على التوازن وتوقظ فى الوجدان معنى المقياس . إن فكرة الحدّ — هذه الثمرة الخالدة التى أهدتها إلينا شجرة الفكر اليونانىّ، واجتمع فيها كل روحه وكل جوهره — هى التى تحمى التمرد عبر التاريخ الطويل المزدحم بالتهور والتطرف والجنون وهى التى تبيّن له النظام والمعيار ، وتخلقه فى كل لحظة من جديد، وتحرص على ألا يسقط فى الانحرافات التى انزلقت إليها الثورات على اختلاف العصور. وإذن ففكرة الحدّ ليست هى الضدّ المقابل لفكرة التمرّد . فكلاهما متعلّق بالآخر تعلّقاً من شأنه أن يجعل فكرة الحدّ تنبع من جوهر التمرّد ولا تحيا إلا به ، مثلما أن التمرد هو تمرّد لاسبيل إلى تصوره بدون فكرة الحدّ والمقياس . إن التمرد إما أن يكون تمرداً محدوداً أو لا يكون .

نستطيع الآن أن نذهب إلى القول بأن التمرد المعتدل المحدود هو الموضوع الحقيقى الذى تدور حوله محاولة كامى الفلسفية الكبرى « المتمرّد » . إن الهدف منها هو رفض كلا الطرفين المتباعدين اللذين يؤدى العقوق بالديالكتيك الأصلى للتمرد إلى التردّى فى أخطارهما ، ونقصد بهما تأليه الإنسان من ناحية وتشييئه من ناحية أخرى . وهى تهدف بذلك أيضاً إلى إنقاذ الإنسان الحقيقى الخلاّق ، الذى لا يعدو فى نهاية المطاف أن يكون الإنسان المتمرد على المحال فى صورتيه الميتافيزيقية أو التاريخية .

كلا الطرفين إذاً يريد أن يحقق المستحيل فى الممكن ، والمجرد فى الواقع ، والمطلق فى النسبىّ : فهو إما أن يهدف إلى تحقيق الحرية المطلقة عن طريق تأليه الإنسان ، أو إلى تحقيق العدالة المطلقة عن طريق تشييئه .

ولا نستطيع أن ندع هذه الفرصة بغير وقفة قصيرة عند رأى كامى فى المطلق . فالواقع أنه ، وإن كان يرفض النزعة المطلقة بكل ما فيه من قوة ، إلا أن المطلق

لا يختفى من تفكيره كل الاختفاء . بل إننا نستطيع أن نقول قولا لا يخلو من المفارقة حين نذهب إلى أن المطلق عنده هو النسبىّ نفسه ، الذى يوضع موضع المطلق . والتوتر الحقيقىّ عنده هو فى حقيقته نوع من التوتر الذى يسعى إلى المطلق ، الذى يلتمسه فى المظهر وفى حدود التجربة الإنسانية الممكنة ذاتها . فالموقف المتطرف الذى يرفضه موجود إذا بصورة معكوسة فى تفكيره ، وكأنه لا يستطيع أن يفلت من قدر الفكر الإنسانىّ الذى يسعى بطبيعته إلى المطلق ، سواء فى ذلك أأثبته أو نفاه ، وكأن الإنسان يأبى بطبيعته إلا أن يكون حيواناً ميتافيزيقيًّا كما قال القدماء . وبدلا من ذلك المطلق ، الذى يعلو فوق الإنسان علوًّا عموديًّا ، ويطرح فى « عالم آخر » سواء كان هذا العالم زمانيًّا أم مكانيًّا ، نجده يبحث عن النسبىّ فى « الآن » و« الهنا » بحثاً لا ينقطع ، ويصبغه ، دون وعى منه ، بالصبغة المطلقة . ولعله فى موقفه من المطلق يخلط بوجه عام بين ما هو فلسفىّ وما هو سياسىّ ، حتى يبدو المطلق فى معظم الأحيان أشبه بالدكتاتورية البوليسية التى تميّز طابع العصر ، والتى لا ينفك يكافحها بكل ما يستطيع .

قلنا إن كامى يرفض الحرية المطلقة ، فلا وجود عنده لحرية مثالية ، يمكن أن نصل إليها ذات يوم على حين فجأة ، « كما يصل المرء إلى المعاش فى آخر حياته »[1] . إنه يؤمن بوجود « حريات » متعددة ، على الإنسان أن يغزوها واحدة بعد الأخرى فى حرص وأناة . والحريات التى يملكها ليست إلا مراحل لا يمكن بالطبع أن نقف عندها ولا أن نكتفى بها ، ولكنها مراحل على الطريق المؤدى إلى التحرر الواقعى الحق[2] .

هل يفهم من هذا أن حرية الاختيار التى نتحدث عنها تعنى التخلّى عن العدالة ؟ لا نستطيع أن نذهب إلى هذا الرأى . فمثل هذه النقيضة (حيث تستبعد الحرية المطلقة العدالة كما تنفى العدلة المطلقة كل حرية) لا وجودلها إلا حيث يسعى الفكر إلى الشمول (الذى يلغى جميع الفروق ويسوّى المتناقضات والأضداد) لا إلى الوحدة

---

(١) « الخبز والحرية » ، خطبة ألقاها كامى فى ١٠ مايو عام ١٩٥٣ فى سانت اتيين ، ونشرت فى الجزء الثانى من « مشكلات معاصرة » .

(٢) مشكلات معاصرة ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٣ .

(التى تحقق قبل كل شىء الانسجام بين الأضداد)[١] . فالحق أن الارتباط وثيق بين العدالة والحرية والتضامن بينهما مكفول ، بشرط أن ننظر إليهما نظرة معتدلة . فالحرية المطلقة تؤدى إلى الظلم ، والعدالة المطلقة تخنق كل حرية . وكلاهما ينتهى بالبوليس أو بالجنون ، وفى الحالين بالجريمة والقتل .

قلنا إن التمرّد على الظلم والطغيان هو فى صميمه تمرد على المحال فى صورته التاريخية . وعلى الإنسان تقع أمانة هذا التمرد الذى ينبغى أن يتمثل فيه بسيزيف أو بالدكتور ريو ، أعنى أن يبقى فى تمرده وفياً للمحال ، واعياً بالحدود التى رسمها لنفسه . مثل هذا التمرد المعتدل لا مجال له إلا فى النسبىّ والممكن والواقعىّ المعيّن. فإذا تجاوز هذه الحدود لم يعد تمرداً من أجل الحياة ، بل جموحاً لا يخدم إلا الموت .

واجب إذن على الإنسان أن يطابق بين التمرد وبين الحدّ والمقياس ، وواجب على التمرد المعتدل المحدود أن يكفكف من غلواء الثورات التاريخية التى أفلت طموحها من كل حد وأن يعيدها من جديد إلى منبع التمرد الحىّ الخلاّق[٢] . بذلك يوضع

---

(١) المرجع السابق .

(٢) لم توضع الحدود إلا لتبين للإنسان انها إنما وجدت لكى لا يتخطاها . ولقد كان الفكر اليونانىّ ، كما أشرنا من قبل ، فى صميمه فكر الحدّ ، لايني يعلم الإنسان أنه ليس إلهاً ولاحيواناً ، بل فى منزلة الوسط بينهما ، وأنه كلما تجاوز هذا الحد تردّى فى هاوية المأساة . وموضوع الحدّ فى ذاته يحتاج إلى بحث طويل ، نرجو أن يتاح لنا تناوله فى المستقبل. ويكفى أن نشير هنا إلى مرحلة هامة من مراحل التفكير الحدّى فى العصر الحديث ، ونعنى بها فلسفة كانْت . فهو فى كتابه الرئيسى (الذى يعد فى الوقت نفسه الكتاب الرئيسى فى الفلسفة الحديثة كلها) « نقد العقل الخالص » يريد أن يثبت أن هناك حداً مطلقاً تقف عنده المعرفة الإنسانية وملكة التفكير بوجه عام . وليست فلسفته النقدية فى الحقيقة إلا تحذيراً للإنسان مما يسميه بنقائض العقل الخالص وتناقضاته التى يقع فيها كلما حاول أن يتجاوز الحدود التى رسمتها له التجربة ، سعياً وراء « المطلق » ، أو « الخلود » أو « الكل » . . إلخ مما يسميه كانت بمُثُل العقل الخالص .

والواقع أننا نستطيع أن نقارن بين فكرة الحد عند كانت (وهى التى يسميها بالشىء فى ذاته أو النومنن Noumenon) التى تحد عنده من مطامح المعرفة الحسية وتعد ذات وظيفة سلبية أو نافية وبين فكرة الحد التى تهدف بلورها إلى الحد من مطامح الثورات التاريخية . فحين يقول العبد لسيّده : « إلى هنا ولا تزد ! » فهو يريد أن يضع لاضطهاده له حداً يقف عنده . ولكن هذا الحد ليس حدا من حدود المعرفة النظرية ، والمتناقضات التى تكمن وراء أسواره ليس لها طابع منطقىّ . إنها ، إن جاز هذا التعبير ، متناقضات تمزق القلب ، مخضبة بدماء البشر . فوضع حد للتمرد معناه فى الحقيقة احترام الطبيعة الإنسانية ، وإجلال هذا الشىء المقدس الكامن فى أعماق كل إنسان والذى لا يصح أن تلمسه يد . ومعناه كذلك الوفاء للتمرد الأصيل ، والحيلولة بينه وبين الوقوع فى مهاوى الثورات (قارن فى ذلك كله نقد العقل الخالص ، مقدمة الطبعة الأولى ، =

حدّ أخلاقى للثورة التاريخية لا يجوز لها أن تتعداه ؛ فهو احترام الإنسان ، واعتبار كرامته ، وفرديته ، وتقدير الطبيعة الإنسانية المشتركة بينه وبين سائر البشر . ويصبح مبدأ التمرد الذى يحترم الحدّ الذى وضع له بما هو تمرد هو المبدأ الذى يمكن أن نعبر عنه على النحو التالى : « بدلا من أن نقتل ونموت لكى نخلق وجوداً ليس هو وجودنا ، ينبغى علينا أن نعيش ونترك غيرنا يعيشون ، لكى نخلق الوجود الذى هو وجودنا »[١].

هذا الفكر الذى يحرر العقل حين يضعه موضع اليقين بحدوده يسميه كامى فكر الظهيرة . إن مثله الأعلى هو الفكر اليونانى الذى التزم دائماً بتصور الحدّ[٢] ، فلم يدفع شيئاً إلى نهايته الأخيرة ، لا القداسة ولا العقل . لقد استطاع أن يحافظ على التوازن بيـن الظل والنور ويعين مكان الإنسان من الطبيعة والغيب والآلهة . إنه فكر الحد والمقياس . وهو بذلك فكر الوحدة ، الذى لم يعرف شيئاً عن نزعة الشمول التى تهدد اليوم « بقتل أوربا »[٣] . « فكر الظهيرة » اليونانى يقابله « فكر منتصف الليل » الأوربى الحديث ، الذى يندفع بأقصى سرعته فى غزو الشمول ، وينفلت على الدوام من الحدود ليتوه فى مغامرة اللامحدود . إنه فى جنونه قد غيـّر الحدود والمقاييس الأبدية .

كيف يستطيع التمرّد أن يوجد الوحدة ، التى تقوم عليها روح التضامن بين بنى الإنسان ؟ الإجابة المباشرة تقول : عن طريق تأكيده للحدّ . وتأكيده للحدّ هو فى الوقت نفسه تأكيد لكرامة وجمال مشتركين بين الناس[٤] ، تمكنان للمتمرد أن يخطو إلى الوحدة بغير أن يتنكر للأصل والمنبع .

قلنا إن تأكيد الحد هو فى الوقت نفسه تأكيد لواجب الالتزام به . فالتمرد يقف باسم الكرامة الإنسانية فى وجه كل محاولة لتجاوز هذا الحدّ ، وبالتالى لنفى القيمة الأولى ونعنى بها الطبيعة الإنسانية[٥] . أما عن الجمال ، فهو ما لا نجده فى

=١٢٥٥ ، ٣١١ ب وكذلك روبرت هايس: ماهية الديالكتيك وأشكاله ، ص ٤٥ – ٤٩) .

(١) المتمرد : ص ٣٠٩ .

(٢) الصيف ؛ ص ١٠٨ – ١٠٩ .

(٣) المتمرّد ؛ ص ٢٣٩ .

(٤) الصيف ؛ الموضع السابق .

(٥) المتمرد ؛ ص ٣٠٨ .

« عالم المحاكمة » بل فى عالم الخلق الفنىّ وحده . هنالك نجد التمرد فى حالته الأصيلة ، مما يقتضينا أن نتناوله فى هذا القسم من حديثنا بشىء من التفصيل .

(هـ) استطيقا التمرّد :

تستحق استطيقا التمرد من الباحث أوفر نصيب من العناية والاهتمام . ولا يرجع هذا إلى أنها تعبر عن فلسفة التمرد فى حالتها النقية الأصيلة فحسب ، بل إنها تختلف كذلك عن استطيقا المحال التى تحدثنا عنها فيما تقدم بعض الاختلاف . نقول ذلك لأنها لا تناقضها تمام المناقضة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين (١) .

ولقد نبه كامى بنفسه إلى المكانة الممتازة التى تحتلها النظرية الاستطيقية (الجمالية الفنية) فى فكره الفلسفىّ . فهو يرى أن الفن بدوره حركة تثنى وتنفى ، وترحب وترفض فى آن واحد . إن نيتشه يقول فى عبارة مشهورة : « ما من فنان يحتمل الواقع » هذا الرأى صحيح . ولكن ينبغى أن نضيف إليه أنه ما من فنان يستطيع أن يستغنى عن الواقع . إن الإبداع الفنى نشدان للوحدة ورفض للعالم فى وقت واحد . ولكنه يرفض العالم بسبب ما يحسّ فيه من نقص وباسم ما يكون عليه هذا العالم فى بعض الأحيان . ما من فن يمكن أن يوجد على أساس من الرفض الشامل . فالفنان الذى يريد أن يبدع الجمال مضطر إلى أن يرفض الواقع اضطراره فى الوقت نفسه إلى تمجيد بعض جوانب هذا الواقع نفسه . فالفن إذن ينازع فى قيمة الواقع أو يلغيه فى بعض الأحيان ، ولكنه لا ينسلخ عنه أبداً (٢) .

وإذا كان كامى يؤكد أن الإبداع الفنى نشدان للوحدة ورفض للعالم فى آن واحد ، فهو بهذا التأكيد لا يقتصر على أن يقدم لنا التعريف الملائم للتمرد وأن يبصرّنا ببنائه الديالكتيكىّ فحسب ، بل إنه يقدم لنا كذلك مفتاح فهم تفكيره الفلسفىّ على المستوى الجمالىّ والمستوى التاريخىّ معاً . ونستطيع إن نقول أن مطلب التمرّد للوحدة هو فى الوقت نفسه مطلب جمالىّ وفنىّ . هذا السعى إلى الوحدة ،

---

(١) مثل توماس حنا فى كتابه القيم فكر ألبير كامى وفنه ؛ شيكاغو ، شركة هنرى رجنيرى ، ١٩٥٨ ، ص ١٣٧ – ١٤٤ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣١٣ ، ٣١٩ .

وهذا الرفض للعالم والموافقة عليه فى آن واحد يجعلنا نتعرّف على طبيعة التمرد والإبداع الفنىّ معاً .

وإذا كان التمرّد بدون علاقته بالمحال لا معنى له (فالتمرد دائماً تمرّد على المحال كما قدمنا) فإن الإبداع والخلق فى العمل الفنىّ (وهو بحسب ماهيته عمل محال) هما فى الوقت نفسه إبداع وخلق فى التمرد . ونستطيع أن نذهب إلى القول بأن الفن يقرّب الإنسان من الوعى الناصع بمصيره أكثر مما تصنع الفلسفة : « إننى أطالب العمل الفنىّ المحال بما أطالب به الفكر : التمرّد ، والحرية ، والتنوع »[١] . كان كلّ هم الإنسان فى تجربة المحال منصباً على وصف العالم بكل ما فيه من تنوع الألوان والأصوات والمشاعر ، دون أن يضيف إليها شيئاً من عنده : « الوصف : ذلك هو آخر ما يطمح إليه الفكر المحال »[٢] . وفى هذا الوصف الظاهرىّ المحض ، وفى غمرة اللحظة المباشرة التى يتمّ فيها هذا الخلق المحال لا يوجد ثمة حد فاصل بين المظهر والوجود . هذه النظرة الجمالية (الاستطيقا) فى مرحلة المحال كانت ملائمة لأخلاق الكمّ الفردية المتعلّقة بالأنا وحدها والتى كان شعارها يقول : « عش كما لو . . . » ولكن التجربة حين اتسعت أبعادها بالتمرّد اتسع معها المنهج وتغيّرت معها الألفاظ ، دون أن يؤدى ذلك إلى التعارض الصريح بين تفكير التمرّد وبين تفكير المحال فى إجماله . فالعالم لم يعد غريباً لا سبيل إلى تغييره (على الأقل من الناحية التاريخية لا الطبيعية) ولكنه أصبح قابلا للتغيير ، لا بل لإعادة خلقه من جديد . والتمرّد طاقة خلاّقة تعيد خلق العالم فى كل لحظة من جديد كما تبدع قيماً جديدة على الدوام ، وليست كالمحال نفسه مجرّد تكرار عقيم لا نهاية له ولا أمل فى الخلاص منه . وفى مرحلتى المحال والتمرّد يبقى مطلب الإنسان للوحدة فى أساسه على ما هو عليه ، ولكنه لا يطلبها الآن لكى يعاند محالية العالم ويستنفد جهده فى التحدّى وحده ، بل لكى يشكل هذا العالم من جديد على صورة القيمة التى اكتسبها عن طريق التمرد . ويبقى الدافع إلى طلب الوحدة فى الحالين واحداً لا يتغير ، ونعنى به المحافظة على كرامة الإنسان والإبقاء على « عزته الميتافيزيقية » . وليس الفن

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٨ – ١٥٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٣١ .

إلا الشهادة التى تنطق بهذه الكرامة والعزة الإنسانية ، اللتين تتكشفان فى التمرد على المصير المحال وفى الإصرار على مواصلة الجهد العقيم .

إن وصف كامى للإنسان وسعيه الدائب إلى الوحدة وراء التعدد ، والحقيقة وراء المظهر ، وحديثه عن العالم بما فيه من شقاق وغرابة وانفصال لم يتغير فى جوهره فى « استطيقا » التمرد عنه فى استطيقا المحال . ولعل الفارق الأساسى بين المرحلتين الفكريين المتلازمتين هو فى أن الإنسان فى تجربة المحال لم يكن مطالباً بأن يخلق عالماً موحداً خلقاً جديداً على أساس قيم جديدة ، فلقد كان الإنسان محكوماً عليه بأن يموت مع متناقضاته ، مع حقيقته الوحيدة (المحال) بعد أن يصل إلى الوعى الناصع بمصيره . أما فى التمرد فالإنسان مطالب — على الرغم من الموت — بأن يبدع قيمة تمكنه من أن يشكل العالم من جديد .

وهذا التوسع فى مجال الفكر على أساس التوسع فى القدرات المبدعة الخلاقة عند الإنسان يرجع فى حقيقته إلى القيمة الأساسية التى يؤكدها التمرد وهى التضامن . فى التضامن يتوحد البشر فى كفاحهم المشترك ضد إهدار كرامة الإنسان على يد الإنسان ، وضد الموت المصنوع أو القتل فى العصر الحديث . وهذه الحركة الصاعدة من « الأنا » إلى « النحن » ، ومن الفردية إلى التضامن بين أفراد وحيدين هى التى تميز هذا التوسع فى المجال الفكرى .

بهذا تكون « الاستطيقا » جزءاً متكاملا من فلسفة التمرد ، تحاول هذه الفلسفة أن تصل عن طريقه إلى التركيب Synthèse المبدع الخلاق . ولكن هذا التركيب الخلاق لا وجود له فى الفن ولا فى فعل التمرد إلا حيث يكون الطرفان المتباعدان من رفض وموافقة ، ومن لا ونعم على أشد ما يكونان من توتر . وإذا صح أن كل فن يستحق هذا الاسم ينطوى على التمرد ، فمن الصواب أيضاً أن يقال إن نفى الفنان للواقع ينطوى على نفس التأكيد الذى ينطوى عليه التمرد التلقائى الذى يعلنه المضطهَد فى وجه مضطهِده[٢] . ونحن نلمس فى فن القرن العشرين نفس الجحود الذى لمسناه فى ثورة القرن العشرين لديالكتيك التمرد ، فكلاهما يشترك فى نفس التناقض ،

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٥٦ .

(٢) المتمرد ؛ ص ١٩ — ٢١٨ .

بحيث نجد اتجاهين رئيسيين فى الفن ؛ فإما نفى الواقع نفياً مطلقاً يؤدى إلى تشويهه (كما فى النزعة الشكلية الخالصة) وإما تأكيده تأكيداً مطلقاً نتيجة التسليم به على ما هو عليه (كما فى النزعة الواقعية المتطرفة) .

إن الإبداع الفنى الذى يعبر عن التمرد فى حالته النقية الأصلية هو وحده الذى يستطيع أن يوصلنا إلى التوازن والانسجام الضروريين لتحقيق الوحدة التركيبية الخلاّقة . فى هذه الوحدة الخلاقة يستطيع عندئذ الفن والمجتمع ، والخلق والثورة أن تجد طريقها إلى منبع التمرّد حيث يتلازم النفى والتأكيد ، والفرد والتاريخ ، والخاص والعام فى توتر ديالكتيكىّ حاد تتعادل فيه الكفتان . عندئذ نستطيع أن نقدر كلمة نيتشه التى تنبأ فيها بعصر يسود فيه الفنان المبدع بدلا من القاضى والجلاّد (١) .

نستطيع أن نجمل الفصل السابق فى الملاحظات التالية :

أولا : يبدأ الفكر عند كامى من التناقض أو الفضيحة Scandale ،سواء فى ذلك الفكر عند إنسان المحال أو عند الإنسان المتمرّد . فالتناقض الذى حرّك التفكير عند إنسان المحال هو الانتحار ، والذى حرّك المتمرّد هو القتل الذى تبرره الحجج الأيديولوجية والمذاهب الفلسفية . هذا الموت الذى يفتعله البشر ، وعذاب الأبرياء والأطفال ، يمثلان عنده المتناقضات أو الفضائح التى تدفعه إلى التمرد .

ثانياً : لا سبيل إلى فهم التمرد إلا من حيث علاقته بالمحال الذى يفترض التمرد وجوده . فالتمرد بما هو تمرد هو فى الحقيقة تمرد على المحال ، كما أن المحال من حيث هو محال لا وجود له إلا إذا وجد التمرد عليه . إن التمرد ينشأ عن الإحساس بالجنون أمام قدر ظالم ولا سبيل إلى فهمه .(٢)

ثالثاً : التمرّد حركة موجهة ضد إنسان ما ومعه تنطوى على اللا والنعم ، والرفض والموافقة فى وقت واحد . فى هذا التعارض الديالكتيكىّ نكتشف جذوره العميقة فى أرض المحال . ولقد استطاع هذا المحال أن يحدد لنا طبيعة هذين الطرفين المتصارعين من نعم ولا من تأكيد ونفى تحديداً واضحاً مستمدّاً من بنائه هو نفسه . وعلى هدى من تعاليم المحال استطعنا أن نتبين طبيعة التمرد الحقيقى الوفى لأصله ومنبعه ، فكان

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣٣٧ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢١ .

التمرّد حركة من أجل الإنسان والأرض ، أعني من أجل المحدود والنسبيّ ، اللذين رضّح المحال من قبل حدودهما وإمكانياتهما . والتمرد في الوقت نفسه حركة ضد كل من يطلبون المطلق ، أعني ضد كل من يتجاوز حدود المحال .

رابعاً : لم يبق للإنسان، بعد أن سُلِبَ المطلق ، من واجب إلا أن يحاول على الدوام أن يتمرّد ذلك التمرّد النسبي المحدود الذي ينبغي أن لا يكف عن خَلقه في كل لحظة من لحظات حياته خلقاً جديداً . هذا التمرد وحده هو الذي يتيح للإنسان أن يحيا في البعد التاريخيّ الملائم له ، وهو الذي يستطيع أن يحميه من الانحراف عن التمرد الحق إلى العدمية التي تردّت فيها الثورات التاريخية وذلك بتأكيده لطبيعة إنسانية يشترك فيها بنو الإنسان على السواء . أما ما هي هذه الطبيعة الإنسانية فذلك ما سوف نتناوله بالبحث في الفصل القادم .

خامساً : في الخلق الفنيّ وحده نستطيع أن نجد أصل التمرد ومنبعه النقي الحق . ولا وجود للمتعالي (الترانسندنس) الحي الذي يعِدُنا بالجمال إن كان له وجود على الإطلاق إلا في الفن[1] . وما من شيء سوى العمل الفنيّ يستطيع أن « يرفع » الزمان . فهو وحده الذي يستطيع أن ينقل المتعة الفانية بطبعها من جيل إلى جيل ، فيضفي طابع الدوام على ما من شأنه أن يعبر ويزول ، وأن يهب الفنان نفسه ذلك « الخلود الزائل » ، وهو الخلود الوحيد الممكن في هذا العالم الفاني . ويظلّ الفن ، على الرغم من هذا التعالي الظاهريّ ، هو المجال الوحيد الذي يستطيع التمرد فيه أن يحرز الانتصار الكامل . الفن وحده هو الذي يستطيع أن يجعلنا نعيش هذه « الأبدية الزائلة » ، هذه اللحظة التي تلتقي فيها أبعاد الزمن الثلاثة في حضور نادر فريد وسعيد .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣١٩ .

الفصل الرابع

التضامن

« اخترت العدالة لكى أظل وفياً للأرض . ما زلت أومن بأن هذا العالم ليس له معنى يعلو عليه . ولكننى أعلم أن هناك شيئاً فيه ذا معنى ، وذلك هو الإنسان ، لأنه هو الكائن الوحيد الذى يطالب به »

كامى : « رسائل إلى صديق ألمانى ، ص ٧٨ . »

(ا) الطبيعة الإنسانية . (ب) التضامن .

(حـ) الديالوج والمونولوج . (د) عبارة كامى وعبارة ديكارت .

(ا) الطبيعة الإنسانية :

بالمقارنة بين « ملاحظة عن التمرّد »[١]، وهو مقال نشره كامى فى عام ١٩٤٥، وبين « المتمرد » نستطيع أن نتبين تغييراً فى نص عبارة واحدة يكشف لنا عن ماهية الطبيعة الإنسانية . لقد بقى النص والموضوع فى الحالين على ما هو عليه ، باستثناء هذه العبارة الرجيدة التى غيرها كامى تغييراً اختلف معه رأيه فى الحالين اختلافاً كبيراً ، حتى لنستطيع أن نلمح التناقض الصريح بينهما .

ونود قبل أن نتعرض لهذا التغيير الأساسى الذى سنحاول أن نبرز دلالته على تفكير كامى كله ، أن نشير إلى الموضوع الرئيسى فى التمرد . فالتمرّد كما قدمنا هو الحركة الواعية التى يطلب بها الإنسان الوضوحَ والوحدةَ فى عالم تسوده ظروف حياة ظالمة غير مفهومة . وإذا كان الفعل الأصيل للتمرد يريد أن يضع حداً لسيطرة السيد على العبد ، فهو بهذا التحديد نفسه يؤكد قيمة معينة . وهذه القيمة التى نستطيع

(١) ملاحظة عن التمرد ؛ مقال نشره كامى ضمن طائفة من الدراسات تحت عنوان « الوجود » أشرف عليها أستاذه جان جرنييه وظهرت فى مجموعة « الميتافيزيقا » عام ١٩٤٥ التى تخرجها دار النشر المشهورة جاليمار . وقد أعاد كامى نشر هذا المقال فى كتابه المتمرد (من ص ٢٥ إلى ص ٤٢) لم يكد يغير فيه سوى هذه العبارة التى سترد فيما بعد .

أن نجدها فى أنفسنا ، فى قلب تجربتنا الإنسانية وفى صميم فكرة التمرّد نفسها ، هى التى يحاول كامى أن يطبعها بطابع اليقين الذى تتصف به البديهية الأولى[1] .

هذه القيمة التى نتحدث عنها هى التى تنتزع الفرد من وحدته وانفراده ، فهى إذن قيمة جمعية لا قيمة فردية . والدليل على هذا يكمن فى الحقيقة التى تقول إن الفرد لا يتردد فى التضحية بحياته فى سبيل تأكيد هذه القيمة والدفاع عنها . واستعداد الفرد لفدائها بحياته إذا دعته الضرورة إلى ذلك يدل على أنه يرفع من شأن هذه القيمة بحيث يضعها فوق وجوده الذاتى ، وبحيث تتجاوز قدره رتعلو على مصيره[2] . ولو كانت هذه القيمة ذات طبيعة فردية لما استطاعت أن تنتزعنا من دائرة المحال ، الذى كان ينطوى هو أيضاً على قيمة فردية . (لنتذكر هنا أن المحال قد نشأ من شقاق لا سبيل إلى تهدئته بين الإنسان من ناحية وبين العالم المحيط به من ناحية أخرى ، بين سعيه إلى النظام والوحدة وبين الاضطراب والغرابة والظلام من حوله ، أعنى أنه نشأ عن أزمة فردية خالصة) .

هنا لابد لنا من أن نسأل سؤالا آخر يرتبط بالمشكلة السابقة : هل فى إمكان الإنسان أن يؤمن بمثل هذه القيمة التى تؤلف بين « الأنا » و « النحن » فى وحدة واحدة ، وتنتزعنى من ذاتى المغلقه لتجمع بينى وبين الآخرين ، والتى تجعلنى لا أتردد إذا اقتضت الأحوال أن أضحى بحياتى فى سبيلها لكى أثبت وجودها لدى جميع الناس ، أقول هل فى مقدور أحد أن يؤمن بمثل هذه القيمة بغير أن يفترض الإيمان بوجود العلوّ أو المتعالى * (ترانسندنس) المتعلّق بها ؟

---

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثانى ، ص ٨١ – ٨٠ (٣) .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٨ .

* العلو أو المتعالى : ترجمة عاجزة لكلمة transcendence (ترانسندنس) فى اللغات الأجنبية . وهى مشتقة من الفعل اللاتينى scendere أى يصعد أو يعلو ، والمقطع المقدم trans أى ما وراء أو ما بعد . فالعلو بحسب مفهومه اللغوى إذن تجاوز أو ارتفاع إلى . . . وما بعد « إلى » هو الذى يفرق فى الواقع بين المذاهب الدينية والفلسفية المختلفة .

والعلوّ صفة لما هو عال أو متعال ، أو هو وجود الحقيقة المتعالية نفسها . ويطلق العلو بالمعنى الأخير على مذهب دينى لا يعتبر الله مبدأ حيا محايثاً للكون بالحياة ، بل يعتبر أن الله بالنسبة للمخلوقات كالمخترع بالنسبة للآلة ، والأمير للرعية ، بل والأب لأبنائه ، على حد تعبير ليبنتس المشهور . (المونادو لوجيا ، ٨٤) . وقد يطلق على المذهب الذى يرى أصحابه أن وراء الظواهر المحسوسة ماهيات ثابتة أو أشياء فى ذاتها لا تكون تلك الظواهر المحسوسة إلا مظهراً لها . وقد تطلق أخيراً على المذهب الذى يرى هنا لك علاقات ثابتة تتحكم فى الوقائع ولا يتوقف وجودها على هذه الوقائع نفسها . =

بهذا السؤال نصل إلى التغيير الذى أشرنا إليه فى نص إحدى العبارات الواردة فى « المتمرّد » عما كانت عليه قبل ذلك ببضع سنوات فى المقال السالف الذكر ، كما يتضح لنا موقف كامى من المتعالى ورفضه له رفضاً حاسماً صريحاً : لقد استطاع فى ذلك المقال أن يقول إن القيمة المتعالية أو المتعالى (الترانسندنس) الذى أوجده التمرد ليس متعالياً عمودياً بل هو متعال أفقى . أى أنه يريد بعبارة أخرى أن يقول إن

=ور بما قيلت كلمة العلو على الفعل الذى تقوم به الذات المفردة حين تتأمل فى وجودها أو حين تشعر بالهم أو القلق أمام هذا الوجود فتتصل بوجود آخر غير وجودها ، وقوة متفوقة تعلو عليها . ومن ثم كان العالى أو المتعالى هو الموجود الذى يتجه نحوه فعل العلوّ ، أو الموجود الذى نريد أن يتجه إليه هذا الفعل ، أو الذى نحس به فى مواقف معينة من حياتنا إحساساً ملحاً دون أن يكون فى وسعنا الوصول إليه أو تحديد طبيعته تحديداً موضوعياً (على نحو ما نرى فى فلسفة ياسبرز) .

والحق أن كلمة « الترانسندنس » من أصعب الكلمات على الترجمة إلى العربية . ونحن حين نصفها بالعلو أو التعالى إنما نعبر بذلك عن معنى واحد من معانيها التى تختلف باختلاف المجال الذى نستخدمها فيه ، وباختلاف المذهب الفلسفى الذى ترد فيه. فكلمة « ترانسندنت transzendent» عند كانْت مثلا قد تدل على الموجودات أو الحقائق العالية التى يطمح العقل الخالص – متخطياً بذلك كل حدوده – إلى إدراكها فيقع فى متناقضات وأوهام لا آخر لها . وتقابلها المبادئ الباطنة التى تبقى بكليتها داخل حدود كل تجربة ممكنة (نقد العقل الخالص ، ٢٩٦ ، ٣٥٢ ب) أما الترنسندنتالى transzendental فهو عند كانت أيضاً ما يقابل التجريبى أو هو المبدأ الشارط – إن صح هذا التعبير – أو الشرط القبلى لما هو تجريبى والأساس الأولى الذى لا يمكن بغيره أن تقوم التجربة على الإطلاق .

أما عند هسّرل فالعلو هو الفعل الذى « يقصد » به الوعى إلى الموضوع ، بحيث يصبح الوعى وعياً بشىء أو موضوع ما . . ومع هذا فالكلمة عند كانت وهسرل وعند غيرهما ابتداء من أفلوطين حتى اليوم أعقد بكثير جداً من أن نستطيع تناولها بالتفصيل فى هذا المجال .

ويهمنا على كل حال أن نبين هنا أننا نستخدم كلمة العلو أو التعالى قبل كل شىء بالمعنى الذى أراده باسكال (فى إنابة المخطىء ، طبعة برونشفيج ، ص ١٩٩ ، وكذلك فى مواضع متعددة من « الأفكار ») فالعلوّ عنده – كما تدل على ذلك كلمته المشهورة : « تعلّموا أن الإنسان يعلو على الإنسان علوّا غير متناه» – ارتفاع فوق مستوى أو حد معلوم ، وهذا الارتفاع من التفوق والعلوّ بحيث « لا يقف عند السماء ، ولا يوجد ثمة ما يشبعه أو يرضيه ، لا فوق السماء ، ولا عند الملائكة ، ولا عند الكائنات التى تزيد عليها فى الكمال . »

والحق أن مشكلة الترانسندنس فى رأينا من أهم المشكلات الفلسفية إن لم تكن هى نفسها حقيقة الفلسفة والتفلسف جميعاً . هى أخطر المشكلات الفلسفية ، وأهمها ، وألصقها بوجود الإنسان ، بل هى مشكلة المشاكل جميعاً ، وكيف لا والعلو فى جوهره علو فوق كل شىء على الإطلاق ، بل علوّا على العلوّ نفسه ! ولكن إلى أين ؟ وكيف ؟ وما الغاية منه إن كانت هناك غاية ؟

هذا ما نرجو أن نبينه فى بحث منفصل عن الحقيقة المتعالية من أفلوطين إلى هيدجر ، نرجو أن نوفق إلى إصداره عما قريب .

(راجع لالاند ، معجم المصطلحات الفلسفية ، ص ١١٤٣ – ١١٤٨) .

يريد التمرّد أن يؤكد وجودها والتي يقوم عليها فعل التمرّد نفسه لا يصحّ أن نتصوّرها تصوراً استاتيكياً جامداً، ولا أن نتخيلها كما لو كانت « معطى » نصل إليه مرّة واحدة وإلى الأبد ، بل ينبغي أن نتذكر دائماً أن المتمرّد لا ينفك يؤكدها ويدافع عنها فى كل لحظة من لحظات وجوده ، أى أنه لا يكف عن خلقها خلقاً متصلا لا ينقطع[١].

هل تسرّع كامى فى مقاله ذاك فكتب كلمة «المتعالى » أو « الترانسندنس » بغير وعى منه ، أم تراه أحس إحساساً واضحاً بالحاجة و بالضرورة إلى افتراض وجود هذا المتعالى ؟ ذلك أنه إذا صحّ أن الإنسان لا يستطيع ، فى لحظات ومواقف معينة من حياته على الأقل ، أن يمنع نفسه عن التمرّد ، فمن الصحيح كذلك أنه لن يستطيع أن يحكم مقدماً إذا كان تمرّده سيكون له أية معنى ، طالما أنه لم يعطه مثل هذا المعنى من قبل . فالرأى إذن أن التمرّد الذى لا يرتبط بمعنى عال ولا « بترانسندنس » لن يزيد عن أن يكون مجرّد ثورة عاطفية ، أو دافع أعمى ، أو حماس فى فراغ ، لا يشك أحد فى أنه جدير حقاً بالإعجاب ، ولكن لا يشك أحد أيضاً فى أنه مجرّد عن كل معنى ، خال من كل اتجاه. وجه الخطر فى مثل هذا التمرّد أنه يمكن أن ينحرف ويتردّى فى متناقضات الثورات التاريخية . قد تكون مثل هذه الخواطر قد وردت على ذهن كامى وقد لا تكون قد خطرت له على بال . المهم أنه حين أعاد كتابة النص أراد أن يتجنب كلمة « الترانسندنس » بأية ثمن . وها هو الآن يحاول بتعديله لهذه العبارة الفريدة أن يطبع تلك القيمة التى يريد التمرّد أن يؤكدها ويدافع عنها وأن يخلع عليها ثوب الموضوعية وذلك بإضفائه عليها طابع النسبية والمحدودية . هذه العبارة التى ذكرناها من قبل لا نجد لها أثراً فى كتاب المتمرّد . إننا نقرأ فى مكانها قوله : « هذه القيمة السابقة على كل فعل ، لا سبيل إلى التوفيق بينها وبين الفلسفات التاريخية المحضة التى تكتسب القيمة فيها (إن كان هناك ثمت سبيل لاكتسابها) بعد أن ينتهى الفعل .

إن تحليل التمرد يحمل على الأقل على الظن بأن هناك طبيعة إنسانية ، على نحو ما ذهب إليه اليونان وبخلاف ما يسلّم به التفكير المعاصر[٢] .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣٥٣.

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٨.

وإذن فنحن نجد فى مكان كلمة الترانسندنس،(١) التى نقابلها أكثر من مرة فى مقاله « ملاحظات عن التمرّد » والتى تختفى فى نفس الموضع من النص الذى نقله بحذافيره (فيما عدا تلك العبارة) فى كتابه « المتمرّد » ، أقول نجد كلمة أخرى هى « الطبيعة الإنسانية » التى قرر كامى أن يستخدمها ليتجنب كلمة الترانسندنس التى تضعه أمام مشكلات عديدة . ولكن حذف الكلمة لا يعنى حذف المشكلة ، على نحو ما سنرى فيما بعد .

إن الطبيعة الإنسانية التى نتحدث عنها هى تلك القيمة التى تسبق كل فعل وتقدم بذلك السبب المبرّر له ، والمعنى الذى يهدف إلى تحقيقه . هذه القيمة التى يضحىّ الإنسان بحياته لكى يقيم الدليل على وجودها — كما فعل كالياييف ورفاقه — لابد أن تكون قيمته تتجاوز وجوده كفرد تاريخىّ . ولما كان المتمرّد بطبيعته لا يريد أن يؤكد وجود هذه القيمة فى ذاته فحسب بل يريد أن يؤكدها ويدافع عن وجودها عند بنى الإنسان جميعاً ، كانت هذه القيمة بالضرورة قيمة ترانسندنتالية متعالية . فلو لم يكن الأمر كذلك ما استطاع المتمرّد أن يضع نفسه فوق هذا العالم حين يضع هذه القيمة فوق ذاته ، كما فعل « القتلة الأبرياء » ، كالياييف وأصدقاؤه وهم على أعتاب المشانق (٢) .

هل يجرّ هذا التغيير فى النصّ وراءه تغييراً فى الموضوع ؟ أليست هذه الطبيعة الإنسانية قيمة يضعها الإنسان فوق ذاته ، ويقف منها موقف الخضوع ويصل إلى حريته الحقيقية عن طريق هذا الخضوع نفسه لها(٣) ؟ ألا تدلّ هذه الطبيعة المشتركة بين الناس جميعاً على أن هناك معنى سامياً يعلو فوق الإنسان ويستطيع عن طريقه أن يتجاوز ذاته إلى الآخرين ويحقق ما يسميه المحدثون « بالوجود — مع — الغير ؟ » . وإذا صحّ هذا كله ، ألا يعنى ذلك أن كامى يقفز القفزة التى حرّمها الإنسان على نفسه فى تجربة المحال وأصرّ على أن يتلافاها بكل ثمن ؟ وهل يتناقض كامى مع نفسه باعترافه بالقيمة العالية التى سمّاها الطبيعة الإنسانية ؟

الواقع أن كامى يشعر بضرورة افتراض وجود قيمة عالية ، ولكنه لا يزال يتمسّك بموقف النفى لكل متعال ولكل مطلق . يتضح ذلك حين يقول فى خلال

---

(١) موريس جان لوفيبر ؛ حالتا فكر ، مقال فى كتاب « تكريم ذكرى كامى ، ص ٩٥ — ٤٩١.
(٢) المتمرّد ؛ ص ٢١٦ .
(٣) المتمرد ؛ ص ٢٨ ، ص ٢٣١ .

مناقشاته للثورات التاريخية إن القرنين التاسع عشر والعشرين قد حاولا فى صميم اتجاهاتهما أن يعيشا بغير ترانسندنس[١] . أو حين يتصدّى لدحض الشيوعية ويبين كيف انحرفت عن التمرّد الأصيل فيرجع ذلك إلى حد ما إلى أنها قد جرّدت القيم الثابتة والمبادئ العالية من معناها : « بمجرّد أن توضع المبادئ الخالدة مع الفضيلة الشكلية (عند اليعاقبة أو الجمهوريين الأحرار فى الثورة الفرنسية) موضع الشك ويحطّ من شأن كل القيم الممكنة ، يندفع العقل فى حركته فلا يقيم لشىء وزناً اللهم إلا لما يصيبه من نجاح .إن إرادته تتجه الآن إلى السيادة والتحكم ، وذلك حين ينفى كل ما كان موجوداً ويؤكد كل ما سوف يوجد فى المستقبل »[٢] . عندئذ يعطى كل ما كان لله لقيصر . ولكن الله وقيصر كلاهما موجود مطلق ، فلابد أن يقاومهما كامى باسم التمرّد ، على نحو ما قاوم كل مطلق ورفض كل نزعة مطلقة .

لقد عرضنا فى الفصل السابق لموقف كامى من المطلق. أما مشكلة القيمة فنستطيع الآن أن نحددها على النحو التالى . فإما أن تتقدّم القيمة على التمرّد — وبذلك تعلوّ عليها علوّ الترانسندنس — وإما أن يخلق التمرّد القيمة . والواقع أن فى نصوص كامى من الأسانيد ما يؤيد الرأيين معاً . ونستطيع فيما يتعلق بالقسم الأول من المشكلة أن نقول إن رفض المتعالى هذا الرفض الذى يصرّ عليه كامى بكل قوة ، هو فى الواقع هروب منه وتأكيد له بغير وعى منه[٣]. بل إننا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا إذا قلنا إن مأساة الوجود الإنسانىّ بوجه عام إنما تكمن عنده فى غياب المتعالى من أفق هذا الوجود . ورفضه له يزيد من حدّة المأساة ولا يخفف منها . وربما استطعنا أن نفسّر موقفه — ولا نقول نبرره — إذا تذكرنا أنه لا يفهم تحت كلمة المتعالى والمطلق ما يتجاوز وجود الإنسان فحسب بل ما يتسلط فوق هذا الوجود ، وكأنه قوة غاشمة تحدّ من حريته وقد تلغيها إلغاء . وفى هذا الموقف كما قدمنا من قبل خلط بين مجالى الفلسفة والسياسية يصل إلى حدّ الخوف من المتعالى خوفه من دكتاتورية بوليسية[٤] . وأما فيما يتصل بالقسم الثانى من المشكلة فإن السؤال عند

---

(١) المتمرد ؛ ص ١٨٠ .

(٢) المتمرد ؛ ص ١٦٧ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢٠٧ ، ٢١٥ .

(٤) راجع فى ذلك ص ١٤٥ من هذا الكتاب .

كامى — كما تعبر عنه شخصيتا تارّو والدكتور ريو فى رواية الوباء — هو هل يستطيع الإنسان وحده وبغير أن يلجأ إلى وجود أبدىّ خالد أن يخلق قيمه الخاصة به [١]. هذه القيم لا يمكن أن تكون فى رأيه قيما مطلقة ولا مجردة ، بل لابدّ أن تحتفظ بطابع النسبية ، والواقعية . فالقيمة هنا ليست قيمة عمودية ولا هى قيمة أفقية متعالية (إن صحّ لنا أن نستخدم هذه التشبيهات الرياضية فى مجال القيم !) أعنى أنها ليست قيمة معلّقة فوق رأس الإنسان وكأنها قدر قاس ، ولا هى قيمة ينتظر أن تتحقق فى مستقبل الأيام ، وكأنها حلم غامض . فأما القيمة الأولى فكامى مضطر إلى رفضها لكى يكون منطقياً مع نفسه. وأما القيمة الثانية فلا يمكن إلا أن تكون متناقضة مع نفسها ، لأنها ما بقيت خالية من الشكل فلن تستطيع أن تحدد لنا فعلا من الأفعال ، ولا أن تعطينا مبدأ نختار على أساسه[٢] . إن كلمة القيمة التى يستخدمها كامى هنا لا تعنى إلا الحياة نفسها فى امتلائها الخصب المباشر ، هذه الحياة التى هى الشىء الوحيد الذى يمتلكه إنسان المحال والذى لا يكفّ المتمرّد عن تأكيده والدفاع عنه وبذل حياته فى سبيله إذا اقتضت الضرورة ذلك . لعلّ القتلة الأبرياء ، كاليابيف وأصدقاءه من شعراء الجريمة ، الذين يعكسون أصفى صورة للتمرّد ، هم خير مثل على ما نقول . إنهم وإن لم يسلموا من الانحراف عن التمرّد الحق ، قد تعذبوا من متناقضات التمرّد أقسى عذاب وأعمقه . وإذا كانت القيمة التى أرادوا أن يؤكدوها ويدافعوا عنها قد علت فوق أشخاصهم المحدودين ، فإنها لم تعل فوق الحياة والتاريخ[٣] . كان احترامهم للحياة فوق كل شىء . لم يلمسوا حياة غيرهم قبل أن يحاسبوا ضميرهم أقسى حساب . واحترام الحياة هو الذى جعل كاليابيف يتردد فى إلقاء قنبلته على الأمير الروسىّ الأكبر سيرجى حين لاحظ وجود أطفال فى عربته . إنه فى مسرحية « العادلون » يقول لستيبان : « . . . إننى أحب الحياة . لقد انضممت إلى الثورة لأننى أحب الحياة » . ولكن ستيبان ، مثال الأيديولوجىّ الذى يضع القيمة المطلقة المجرّدة فوق الحياة ، يجيبه قائلا : « أما أنا فلا أحب الحياة ، بل أحب العدالة ، التى تعلو بكثير فوق الحياة » . ويخاطب

---

(١) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١١١ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٠٨ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٣٦٦ .

كاليابيف حبيبته دورا قائلا : « لابد من أن تقوم الثورة حقاً [١]. ولكنها ينبغى أن تكون ثورة من أجل الحياة ، أتفهمين؟ من أجل أن تفتح للحياة باباً ! » ويقول لها كذلك فى موضع آخر : « إننا نقتل لكى نبنى عالماً يخلو من القتلة . إننا نأخذ على عاتقنا أن نكون مجرمين لكى يصبح سكان الأرض فى النهاية أبرياء » [٢] .

كاليابيف ورفاقه يجسدون هذا التناقض العجيب إزاء قيمة الطبيعة الإنسانية ، فهم من ناحية يضعون وجود القيمة فوق وجود الإنسان . وهم من ناحية أخرى يخلقون القيمة ويبرهنون بموتهم على أن التمرّد خلاّق للقيم[٣] .

هذا التناقض الذى نلمحه فى موقفهم لابد لنا من التسليم به ما دمنا نسلّم بأن التمرّد فى صميم بنائه الجدلىّ يحتوى على اللا والنعم فى وقت واحد . وليس للتمرّد ، كما نعلم ، أن يتخلّى عن أحد طرفى هذا التناقض ، وإلا تخلّى عن سبب وجوده الذى يحميه[٤] . وليس هذا التناقض فى نهاية الأمر إلا الطريق الوسط العسير ، الذى يشقه التمرّد بين التأكيد المطلق والنفى المطلق ، والذى يمكن عليه أن تعاش المتناقضات وأن يتغلّب عليها[٥] .

ما هى إذن هذه الطبيعة الإنسانيّة التى تعبّر عنها عبارة « أنا أتمرّد فنحن إذن موجودون » والتى وجدنا فيها القيمة الواضحة البديهية الأولى ؟ الجواب بسيط كما أنه مباشر ؛ إنها هى الوعى الذى يظهر بظهور حركة التمرّد[٦] . إنها المعرفة المفاجئة بأن فى الإنسان بما هو إنسان شيئاً يستطيع أن يتوحّد وإياه ، ويريد أن يخلق الاحترام له والاعتراف به[٧] . وهى بعد هذا كله ذلك الجزء من كيانه الدافق بالحياة ، الذى ليس له من هدف غير الحياة[٨] .

---

(١) العادلون ، الفصل الأول ، ص ٣٦ .
(٢) العادلون ؛ ص ٤٠ .
(٣) المتمرد ؛ ص ٢١٥ .
(٤) المتمرد ؛ ص ٣٥٢ .
(٥) المتمرد ؛ ص ٣٥٨ .
(٦) المتمرد ؛ ص ٢٧ .
(٧) المتمرد ؛ ص ٢٦ .
(٨) المتمرد ؛ ص ٣٢ .

بالطبيعة الإنسانية يحاول كامى محاولته الأولى للوصول إلى ما وراء المظهر واختراق الدائرة التى لا يكون الوجود نفسه فى داخلها إلا مظهراً . وهنا نجد أن العبارة التى تردد ذكرها فيما تقدم والتى تلخص فكر كامى فى مرحلة المحال ونعنى بها عبارة « المظهر يصنع الوجود »[١] قد تغيرت فى هذا الموضع تغييراً حاسماً . إن دييجو ، الشخصية الرئيسية فى مسرحية « الحصار » يريد أن ينقذ سكان المدينة الأسبانية البائسة كاديز ، والدكتور ريو يريد أن يأخذ بيد سكان مدينة أوران ، وكاليابيف يطمح إلى إنقاذ الإنسانية بأسرها[٢] . إنهم جميعاً يريدون أن يتجاوزوا منطقة المظهر وأن يخرجوا من دائرته لكى يؤكدوا الوجود الذى تعرّفوا عليه عن طريق الخطر المشترك فى طبيعة واحدة يشترك فيها أبناء الإنسان جميعاً . وإذا كانت هذه الطبيعة الإنسانية تظهر لهم فى ظرف محدّد ، فليس معنى هذا أنها غير موجودة . بل الأولى أن يقال فى هذا الموضع أن الوجود سابق على المظهر .

وإذن فالطبيعة الإنسانية كائنة فى الموقف المشترك الذى يتخذه وجدان جميع الأفراد الذين يواجهون خطراً مشتركاً ويجدون أنفسهم مطالبين بإزائه بالتصميم على اختيار معين . فى هذا التقابل بين الوعى وبين الخطر المهدّد (سواء أكان هو الوباء أو الحرب الدكتاتورية أو تحكم الأيديولوجيات الفكرية) تتجلّى الطبيعة الإنسانية فى الوجود المشترك إزاء الخطر المشترك ، أعنى فى التضامن . فما هى طبيعة هذا التضامن ؟ هذا هو السؤال الذى ينبغى علينا الآن أن نتولّى الإجابة عليه .

(ب) التضامن :

من الوعى الوحيد الذى يسعى إلى السعادة الأرضية الحسّية التى تتمثل فى عبارة « عش كما لو . . . » والذى يقف من نفسه ومن العالم موقف الغريب (نماذج المحال ومرسو قبل صدور حكم الإعدام عليه) إلى الوعى الوحيد الذى لم يعد يحسّ بالغربة أمام نفسه وإن كان لا يزال مقطوع الصلة بالآخرين (كاليجولا ، سيزيف ، مارتا ومرسو قبل تنفيذ حكم الإعدام فيه بقليل) نصل الآن إلى الإنسان الذى يتمّ له الوعى بوجوده ووجود الآخرين عن طريق التضامن . فكيف يتحقق هذا الانتصار

---

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٠ .
(٢) كاليابيف لم يكفه المظهر ، المتمرد ؛ ص ٢١٦ .

على الوحدة ؟ سنجيب بقولنا : عن طريق التضامن . ولكن ما هى طبيعة هذا التضامن ؟

إنه ينشأ عن الوعى بالشقاء المشترك ، سواء أصاب مجموعة من الناس أو داهم جميع الناس ، ويظهر إلى الوجود بقدر مواجهتهم لخطر مشترك يتهددهم (سواء أكان هو وباء الطاعون أو كارثة الحرب أو استبداد نظم الحكم والأساطير الأيديولوجية) . فى الكفاح المشترك ضد الخطر المشترك يتحد الناس ويخاطرون بالتضحية بكل شىء لكى ينقذوا هذا الجزء من كيانهم الذى لا يمكن أن يُرَدَّ إلى فكرة مجردة[١] ، ولو كانت هى فكرة الإنسان ، ويؤكدوا وجود طبيعة إنسانية مشتركة تضع لكل فعل مقياساً وتعين له حداً يقف عنده . وبعبارة أخرى نقول إن الإنسان ينتزع ذاته عن طريق العذاب المشترك من بين جدران وحدته . ويتخطى هذه الذات إلى الآخرين ويرتبط معهم برباط التضامن لكى يدافع عن حقه ، لا بل عن واجبه فى أن يكون سعيداً على هذه الأرض : لقد كسبنا تضامننا عن طريق العذاب[٢] . وبهذا التضامن لم نتخطَّ ذواتنا المحدودة فحسب ، بل انتصرنا كذلك على الوحدة[٣] (ولكن بغير أن نحرم الفرد من حقه فى أن يكون وحيداً ، على نحو ما سنرى فيما بعد) .

ربما بدا التضامن من هذا الوصف وكأنه شىء عابر أو عرضىّ . فربّ سائل يسأل : ألا يرتبط التضامن بعذاب مشترك حقاً ولكنه مرهون بزمان ؟ أليس الهدف من ورائه هو الدفاع عن حق الفرد فى أن يكون سعيداً ؟

قد يكون هذا كله صحيحاً . غير أننا لو تذكرنا أن حركة التمرد ، التى تعرفنا عن طريقها على التضامن الذى تنطوى عليه عبارة « نحن نكون » ، هى حركة الحياة نفسها[٤] ، وأن التمرّد لا يموت إلا بموت آخر إنسان يعيش على الأرض[٥] ، وأن

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣٢ .

(٢) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٤٦ .

(٣) رسائل إلى صديق ألمانى ، ص ٦٧ ، ومشكلات معاصرة ، الجزء الثانى ص ١١٩ .

(٤) المتمرد ؛ ص ٣٧٦ .

(٥) المتمرد ؛ ص ٣٧٤ .

هناك وحدة « هوّية » بين الإنسان والإنسان قائمة على الطبيعة البشرية المشتركة[١] ، وأن عبارة « أنا أتمرّد ، فنحن إذن موجودون » تؤكدها عبارة أخرى لا تنفصل عنها وهى « إذا لم يكن لنا وجود ، فليس لى أنا أيضاً من وجود » . — إذا تذكرنا هذا كله لم نجد تناقضاً بين سعادة فرد واحد وبين سعادة الجميع ، إذ أنهما يقومان معاً على أساس واحد . وهو تساوى الناس أجمعين[٢] ، كما يقومان على وجود « شيء ما » لا أستطيع أن أحطمه بدون أن أحطم نفسى معه ، وليس له من هدف آخر سوى الحياة أو الوجود نفسه[٣] .

قلنا إن التضامن ينشأ بين أناس نزلت بهم كارثة شقاء واحد . إنه هو رباط القرابة الذى يوحد الضحايا تجاه الجلاّد ، ويجمع المضطهدين تحت سوط المستبدّ . ورواية « الوباء » — أو الطاعون كما تسميها الترجمات العربية المختلفة — تصور هذه الوحدة الجماعية التى تتمثل فى عبارة « نحن نكون » والتى تؤلف بين سكان « أوران » ، المدينة الجزائرية البائسة التى دهمها الوباء : « من هذه اللحظة أصبح الوباء أمراً يهمنا جميعاً[٤] » . هكذا يقول الطبيب برنار « ريو » مؤرخ[٥] الوباء وراويته . إنه واحد من أولئك الذين يقفون إلى جانب المعذبين فى هذه اللحظة وفى هذا المكان . إن أهم شيء بالنسبة إليه أن يكون أميناً ، أعنى أن يؤدى واجبات مهنته كطبيب ، على الرغم من يأسه من القضاء نهائيًّا على الوباء[٦] . وحين يسأله الصحفىّ « رامبير » عما يقصده بالأمانة يرد عليه قائلا : « لا أعرف ما هى

---

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ؛ ص ١٧٦ ، المتمرد ؛ ص ٢٩ ، ص ٣٤٧ .

(٢) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٣) المتمردة ؛ ص ٣٢ .

(٤) الوباء ؛ ص ٢٥ — ٣٢٤ .

(٥) الوباء ؛ ص ٨١ .

(٦) تعددت التفسيرات التى تحاول تحديد معنى الوباء . فهو قد يكون الاحتلال الألمانى الذى جثم كالكابوس على صدر فرنسا فى الحرب العالمية الثانية ، وقد يكون رمزاً على عالم « الليل والضباب » فى معسكرات الاعتقال فى الشرق والغرب ، وقد يكون تعبيراً عن الفزع من خطر الموت الذرى ، أو من تحكم الآلة فى الانسان ، وغباء البير وقراطية المملة القاتلة للخلق والحرية والإبداع ، ورعب الأيديولوجيات العصرية وتأليه الدولة . والوباء قد يظهر فى أية زمان وفى أية مكان يختفى فيه الديالوج ، أى الصلة الحرة المبنية على =

بوجه عام . ولكننى أعلم أن معناها فى حالتى أن أمارس مهنتى[1] .

هذه الأمانة هى وسيلته الوحيدة فى صراع الوباء[2] . والأمانة عنده معناها أيضاً ألا يشتت جهوده ، وأن يركزها على القيام بواجبه كطبيب . مثل هذا التشتيت يشبه « القفزة » التى يحاول بها الإنسان أن يتهرب بها من الموقف المحال . ومن ثمّ كانت الأمانة عنده فى أن يمارس مهنته ، وأن يتجنب هذه القفزة بكل ما يستطيع . وبينما يهتم راعى الكنيسة الأب « بانيلو » بنجاة الأرواح ، نجد « ريو » يصرف كل اهتمامه إلى شفاء الأجساد . فالتشتت إذن يأتى من جانب بانيلو الذى يرضى بالقدر ويستسلم له ، ويؤجل نجاة الإنسان إلى عالم آخر وراء هذا العالم .

الحق أن كل تجاوز لحدود الموقف المحال (الذى تمثله لعنة الوباء) يعنى التشتت والضياع فى نظر الطبيب « ريو » كما يساوى القفزة التى تمزق رباط التضامن والإخاء . وليس الأب بانيلو هو وحده الذى يقدم على هذه القفزة المميتة ، حين يضع أقدار البشر فى كف الرحمن ، بل إن « كوتار » الذى يعذبه إحساس قديم بالذنب يفعل مثل ذلك . لقد ارتكب جريمة قبل أن يداهم الوباء مدينة أوران بزمن

= التعاطف والتفاهم بين الناس ، لتحل محلها سيادة المونولوج ، أو لغة الفرض والإملاء من جانب واحد ، حيث يتحكم قيصر فى ملايين العبيد . ولكن الوباء قد يتسع فيمتد ليشمل الوجود كله ، على نحو ما كتب كامى بنفسه فى إحدى الملاحظات التى دونها فى مذكراته اليومية وأشارت إليها « جرمين برى » فى كتابها عنه (ص ١٢٥) وهذا كله يدل على أن الرواية رواية ميتافيزيقية قبل كل شىء قد نستطيع أن نجعل عنوانها « القدر الإنسانى » . ذلك أن مسرح أحداثها لا ينحصر فى مدينة بعينها بل يمكن أن يكون هو العالم كله ، وأشخاصها ليسوا رجالا ونساء من مدينة أوران وحدها ، بل يمكن أن يكونوا نماذج للإنسان بوجه عام ، وليس الوباء هو ذلك المرض المهلك (الطاعون) الذى يذهب الناس ضحيته فحسب ، بقدر ما هو الشر المطلق الذى يخنق الوجود . وقد تكون الرواية كلها كذلك محاولة لتصوير الموقف المحال إلى أبعد حد ممكن ، والتعبير به عن الموقف الإنسانى بشكل عام .

الوباء إذن استعارة ترمز لعصرنا الحديث ، يمكن أن تحتمل أحد هذه التفسيرات ، وقد تنطبق عليها جميعاً . ولكننا لن نستطيع أن نحدد على وجه الدقة إن كان الوباء هو التجريد (نعم ، لقد كان الوباء رتيباً كالتجريد ، الوباء ؛ ص ١٠٥) أو هو عود على بدء لا جدوى منه مثله فى ذلك مثل المحال فى أخص خصائصه (ص ١٤٧) أو إن كان هو الحياة نفسها كما يؤكد المريض العجوز المصاب بالربو (ص ١٣٠) .

(١) الوباء ؛ ص ١٧٤ — ١٨٣ .

(٢) الوباء ؛ ص ١٨٠ .

بعيد ، وهو يشعر الآن أنه مستبعد من مجتمع المدينة . إنه يحيا الآن معهم فى تضامن كاذب ، مفضلا أن يحيا مع الجميع فى حالة الحصار . على أن يحيا وحده مع خطيئته . إنه الشامت المسكين الذى يحاول أن يُغْرِقَ ذنبه فى طوفان الذنب الكبير الذى غمر المدينة الكبيرة . إنه يفضل أيضاً أن يعيش فى الشمول ، حيث تتلاشى الحدود الفاصلة بين الخير والشر ، وبين الذنب والبراءة ، على أن يعيش فى الوحدة التى تؤلف بين الجميع . ولذلك تظل فكرة البراءة التى تميّز كل متمرّد أصيل ، فكرة غريبة عليه . ألا يسعده أن يحيا الآخرون بأجمعهم فى شقاء لم يستحقوه ؟ لقد أعلن كوتار — رمز الهزيمة الذليلة فى كل مكان — تفاهمه مع الموقف الظالم المحال ، بدلا من أن يشارك غيره فى التمرّد عليه . ولذلك فهو أبعد ما يكون عن روح التمرّد الحق ، وهو عاجز عن الحياة مع غيره من الضحايا والمتضعين .

قلنا إن التضامن هو الوجود المشترك لمجموعة من الناس يواجهون خطراً مشتركاً ، وأنه يقوم على أساس التساوى بين جميع الناس كما يقوم على الهوية أو الذاتية بين كل واحد منهم وبين الآخرين . ويقودنا هذا إلى السؤال عن وضع الفرد الواحد فى داخل الجماعة المتضامنة . فهل التضامن معناه حقًّا الانتصار الكامل على الوحدة والانفراد ؟ وهل ينفى الوجود المتضامن Solidarité الوجود الوحيد Solitude ؟

لنتأمل حالة الدكتور ريو . إنه ، وهو التعيس ، يحرص على سعادة الآخرين . إنه يفقد صديقه تارو ، ويفقد زوجته التى كانت قد سافرت إلى سويسرا للاستشفاء قبل أن تتجمع سحب الوباء فوق المدينة بقليل . وهو يبقى إلى جانب مرضاه فى أوران ، على الرغم من الأنباء السيئة التى ترد إليه عن تدهور صحتها ، وعلى الرغم من أنه يستطيع لو شاء أن يغادر المدينة ، إذ أن قوانين الحجر الصحىّ المفروضة عليها لا تنطبق عليه . إنه يضمّ يأسه بين جنبيه ، ولا ينقطع مع ذلك عن الأمل . وفى النهاية يعلم بموت زوجته ، كما يعلم علم اليقين أنه لا سبيل إلى الانتصار على الوباء كل الانتصار .

هل نستطيع أن نجد سبباً موضوعيًّا يبرر هذا الإحساس العميق بالتضامن ، الذى يبلغ مبلغ التضحية بالسعادة الذاتية فى سبيل إسعاد الآخرين ؟ إن « ريو » نفسه لا يعرف هذا السبب ، ولعلّه ينكر أن يكون هناك سبب على الإطلاق :

« ما من شيء في العالم يستحق أن يتخلى الإنسان عما يحب . ومع ذلك فإنني أتخلّى عنه ، دون أن أدرى لذلك سبباً . هذه هي الحقيقة . هذا هو كل شيء[1] » .

هل هي الأمانة التي تدفعه إلى ممارسة مهنته ، والحرص على القيام بواجبه دون نظر إلى أية اعتبار آخر ؟ أم هي عاطفة الولاء للمحال . التي تكمن في نفيه والمحافظة عليه في آن واحد ؟ أم هو التكرار السيزيفي الذى لا ينتهى لصراع عقيم لا ينتهى أيضاً ضد الوباء ، دون أن تكون نتيجة الجولة للكسب ولا للخسران ؟[2]

إن « ريو » يرفض أن يبرّر مسلكه الأمين الغريب أو لعلّه في تواضعه اليائس لا يعرف ولا يريد . وتشتد المفارقة في هذا الرفض إذا عرفنا أن « ريو » يعى تمام الوعى أن الانتصار على الوباء لن يتعدّى أبداً الانتصار العابر الموقوت .

الحق أن « ريو » يؤثر أن يكون أميناً على أن يكون سعيداً . إنه يجسّد في شخصيته ذلك الانتقال من الفردية إلى التضامن ، من موقف من يقول : « ليس عاراً أن يكون الإنسان سعيداً[3] » إلى الموقف الذى يصبح شعار الإنسان فيه : « من المخجل أن يكون الإنسان وحده سعيداً »[4] . إن « ريو » يهب نفسه لشقاء المرضى المجهولين ، بدلا من أن ينصرف للعناية بزوجته « التي ترمز إلى السعادة الشخصية) . وهو بذلك يجعل سلوكه في سبيل إسعاد الجميع ، كما يعبر عن أمانته برفضه لأن يستأثر وحده بالسعادة[5] .

غير أن « ريو » يظل إلى النهاية إنساناً وحيداً ، مثله في ذلك مثل معظم شخصيات كامى . والتضامن الذى نتحدث عنه لم يستطع أن يلغى وجوده الوحيد ، بل ارتفع إلى مستوى الواجب الأخلاقى . ذلك أن التضامن لا يجوز له أن يسلب الفرد من حقه في الانفراد . لأن الإنسان لا يكون وحيداً ، إلا حيث يدافع عن « الواحد » في « وحدته »[6] .

---

(١) الوباء ؛ ص ٢٣٠ .

(٢) الوباء ؛ ص ٢٣٠ .

(٣) أعراس ؛ ص ٢١ .

(٤) الوباء ؛ ص ٢٣٠ .

(٥) أندريه روسو ؛ أدب القرن العشرين ، الجزء الثالث ، ص ٩٧ ، باريس ، ألبان ميشيل ، ١٩٤٩ .

(٦) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢٦٤ .

عالج كامى هذا الموضوع معالجة معبرة فى أقصوصته « جوناس أو الفنان أثناء العمل »[1] . فجلبرت جوناس (أو لعله يونس فى جوف الحوت !) رسّام يتحلى بالبساطة المحببة والتواضع المحمود ، ويؤمن بنجمه الذى يراه دائماً فى صعود . والحق أنه يصل إلى قمة المجد والشهرة ، ويحسّ بالسعادة المتزايدة فى ظل أبنائه وزوجته . ولكن الأيام تمرّ ، وتعمل الأسرة ، والأصدقاء والنقاد ، والتلاميذ على طرده من حياته الخاصة ومن مسكنه . إنهم يزدحمون حوله ليحدثوه عن الفن ، ويحكموا على لوحاته ، ويفسّروا ما رسمه ولماذا رسمه ، ويلغطوا فى نظرياته الجمالية والفنية التى ينسبونها إليه وهو يصغى إليها دون أن يفهم منها شيئاً ، ويلفون حوله رداء الشهرة رغماً عنه . وينزوى الفنان فى نفسه شيئاً فشيئاً حتى يقبع فى ركن مظلم وحيد . ويتزايد عدد الزوار من كل نوع ومن كل بلد ويحرمونه من عزلته التى لا غنى له عنها . ويعجز الفنان عن مواصلة العمل . ويلجأ إلى الشرب ، ويقضى أيامه بين المقاهى والمطاعم والحانات ، يلتمس الاختفاء عن أعين الناس ، مجهولا لا يعرفه أحد ولا يثقل عليه أحد . ولكن هذه العزلة الكاذبة تزيد أزمته حدّة . وإذا بفكرة تخطر على باله ، وتوحى له أن فى استطاعته أن يعتزل العالم فى مخبأ يقيمه فى مسكنه ، بين الأرض والسقف ، بعيداً عن ضجة الشهرة والزوار ، قريباً من أهله وأولاده . وينتظر فى هذا المخبأ المعتم أن يطلّ نجمه من جديد . وذات مساء يطلب لوحة وفرشاة وفى نهاية اليوم التالى يسقط على الأرض فى سكون . أما اللوحة فقد بقيت بيضاء ، ولكن نبش فى وسطها بحروف صغيرة لا تكاد العين تراها كلمة لا يدرى أحد إن كانت هى « وحيد Solitaire » أو « متضامن Solidaire » .

بين حاجته إلى الوحدة وواجبه فى الانضمام إلى المجموع مزّق الفنان حياته وفنه . فما التضامن فى حقيقة الأمر إلا هذا التمزّق بين الوجود الوحيد والوجود المتضامن وما « نحن نكون » التى وجدناها فى صميم فعل التمرّد ، إلا مجموعة من « الأنات » الوحيدة . ولا يمكن أن نفهم الا « نحن نكون » حتى نضم إليها « نحن نكون وحدنا » التى لا تنفصل عنها[2] . ولكن هذه الكينونة أو هذا الوجود لا يمكن أن يبقى حيا

---

(١) ضمن مجموعة قصصية بعنوان : المملكة والمنفى ؛ باريس ، جاليمار ، ١٩٥٧ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٠٩ — ٣٠٧ .

إلا عن طريق التضامن وارتباط الناس بعضهم ببعض[١] . والتضامن بدوره لا يحتفظ بالحياة إلا فى ظل الديالوج الحرّ ، الذى نستطيع أن نتعرّف فيه على إنسانيتنا الحقة ونعترف بوجودها عند الآخرين . ولكن ما هو الديالوج وما الفرق بينه وبين المونولوج؟

قبل أن ننتقل إلى الإجابة على هذا السؤال نجد لزاماً علينا أن نواجه سؤالا آخر ، وهو إن كان التضامن يستطيع أن يمدّنا بقاعدة للسلوك ، وإن كان من الممكن أن نجد تعبيراً واقعيًّا عنه فى حياتنا المعاصرة التى وصل فيها الصراع بين الأيديولوجيات إلى ذروته المخيفة .

فإذا سأل سائل عن قاعدة السلوك التى يستطيع التضامن أن يقدمها لنا والتى لا نحتاج معها أن ننتظر إلى نهاية التاريخ لكى نفسر بها أفعالنا جاءته قاعدة « فعلنا ومقاومتنا » فى هذه الصيغة : « كل ما يحط من قيمة العمل يحطّ فى الوقت نفسه من قيمة العقل ، والعكس صحيح . وبذلك يكون الكفاح الثورىّ والسعى الدنيوىّ (أى غير المستند إلى عقيدة سماوية) إلى التحرر هو الرفض المتصل للإذلال والدحض المضاعف له[٢] . وقد نجد تلك القاعدة فى صياغة أخرى : « إن من واجبنا أن نقدم الدليل على أننا لا نستحق هذا الظلم كله »[٣] .

لا شك فيما تنطوى عليه هذه القاعدة من نبل ، وما تفيض به من إحساس صادق بعذاب الإنسان . ولكنها لم تحدد لنا الأفعال الواقعية التى تنطبق عليها على مستوى الجماعة ، ولم تبين نوع الظلم الذى لا نستحقه والذى ينبغى علينا أن ندفعه عن أنفسنا ، ولا تضع يدها على الظالم الذى يتحتّم علينا أن نواجهه ، ولا توضح لمن نقدّم الدليل على أننا لا نستحق كل هذا الظلم . كل هذه الملاحظات تجعلنا نؤيد النقد الذى وجهه « سارتر » وفرانسيس چانسون إلى كامى واتّهماه فيه بالتمرّد الحالم المتعالى على الواقع الاجتماعى[٤] .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣٥٠ .

(٢) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثانى ، ص ١٧١ — ١٧٠ .

(٣) رسائل إلى صديق ألمانى ؛ باريس ، جاليمار ، ١٩٤٥ ، ص ٨٠ .

(٤) قارن جان بول سارتر : رد على ألبير كامى ؛ ص ٣٤٨ وفرانسيس جانسون ؛ لكى أقول لك كل شىء ؛ ص ٣٦٤ وكلا المقالين منشور فى مجلة « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ضمن المناقشة الحامية التى دارت بينهما وبين كامى .

غير أننا لن نستطيع أن ننساق وراء هذا النقد من كل نواحيه . فلو سألنا إن كان هناك فى عالمنا الحاضر تعبير سياسىّ عن التضامن نستطيع أن ننقذ به كرامتنا المشتركة من الإذلال والهوان ، لجاءنا الرد بالإيجاب وعرفنا أن ذلك ممكن عن طريق الحياة النقابية . فالحياة النقابية تقوم على المهنة التى تلعب فى النظام الاقتصادىّ نفس الدور الذى تلعبه الجماعة فى الحياة السياسية والمدنية . فالنقابة الحرّة هى الخلية الحية التى ينبنى عليها الكيان العضوى[١] . إنها تختلف عن الأيديولوجيات السياسية والعقائد التاريخية التى تبدأ من المذهب وتحاول بعد ذلك أن تحشر الواقع فيه . فالنقابة تبدأ من الواقع العينىّ الحىّ ، من الحرفة والقرية ، اللذين يختلج فيهما الوجود ، وينبض فيهما القلب الحىّ الذى يخفق فى الأشياء وفى الناس[٢] .

واختيار الحياة النقابية معناه اختيار الجماعة بدلا من الدولة ، والمجتمع الواقعىّ بدلا من المجتمع النزّاع إلى المطلق ، والحرية المتبصرة بدلا من الطغيان العقلىّ ، والفردية المؤثرة للغير بدلا من تكتيل الجماهير . إنه بعبارة واحدة الإيمان بالحدّ والمقياس ، بروح البحر الأبيض وبالفكرة المشمسة ، واختيار الديالوج الحرّ على المونولوج الأجوف الممل[٣] .

(ﺣ) الديالوج والمونولوج :

المعنى الأصلى لكلمة « ديالكتيك » يقوم على إمكانية الحوار والتخاطب (أو الديالوج) وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الفعل اليونانىّ « ديالجستاى » Dialegesthai[٤] الذى دخل اللغة اللاتينية فى صورة الكلمتين Dialectice ، Dialecticus ثم انتقل منها إلى اللغات الأخرى . ومعناه الحوار أو الحديث ، أو التخاطب . أو المناقشة فى موضوع من الموضوعات من أطرافه المتعددة . ولكن المحاورة تفترض وجود شخص آخر نحاوره ، ونتحدث معه فى أمر من الأمور ، ونعرضه عليه أو نحلله له .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٣٦٧ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٦٨ .

(٣) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٦٢ ، والمتمرد ؛ ص ٣٧٢ — ٣٦٧ .

(٤) Dialegesthai Ti Tini أو Pros Tina أى التحادث فى أمر من الأمور بين شخصين أو أكثر .

فالحوار يتم إذن على هيئة « الكلام مع » ، وشرح قضية من القضايا أو حقيقة من الحقائق ، شرحاً يتبادل فيه سؤال وجواب ، وكلام وردّ على كلام . ويتخذ هذا الحوار صورته الحادّة فى هيئة نزاع أو خلاف ، كان له عند قدماء اليونان أساتذته العارفون به المتمكنون منه[1] وهم الذين كان يسمّى الواحد منهم بالديالكتيكوس . Dialecticus

فى الحديث أو الحوار الديالكتيكىّ . وبخاصة فى أحد صوره وهو الديالوج ، تتجلى حركة فكرية تدور بين قطبين هما الفكر السالب والفكر الموجب . فى هذه الحركة التى تتم بين النفى والتأكيد ، أو بين الموضوع ونقيض الموضوع ، يكون ثمة مجال للحديث ونقيضه ، للقول والردّ عليه . ومعنى هذا أن الحديث الذى يعدّ حالة أصيلة مميّزة من أحوال وجود الإنسان مع غيره هو فى جوهره حديث — مع — الغير[2] ومن ثمّ فإن الحديث الأصيل لا يمكن بحسب طبيعته أن يُحدَّد من قبل ، ولا أن يُملى من قمة جبل وحيد[3] . وليس من المستطاع كذلك أن يُتعسف أو يُفرض، بل لابد له لكى يحتفظ بحقيقته من أن ينمو ويتفتح فى حرية من ذات نفسه .

إن الحوار أو الديالوج هو العلاقة الأولية الأصيلة فى حياة الإنسان مع غيره ، وهى أساس وجوده كحيوان اجتماعى . وفى هذه العلاقة التى تتجسد فى الحديث الحرّ بين إنسان وإنسان ، تقف الأنا حرّة فى مواجهة الأنت ، فى علاقة متبادلة ، بعيدة عن إرادة السيطرة أو المنفعة ، مجرّدة عن المبدأ الذى يتسلّط عليها أو يتحكم فى سيرها . هنا يتحقق الوجود الحىّ مع الآخرين ، لا الوجود المجرّد من فوقهم . ويتصل السؤال والجواب ، والأخذ والإعطاء ، والنفى والتأكيد ، وترتبط حلقاتها فى زمانية واحدة مباشرة . فالبعد الذى يتحرّك الحوار الديالوجىّ فى دائرته بعد لم يتحدد تحديداً قبليّاً ولا بعديّاً ، لا من الماضى ولا إلى المستقبل، بل لا يمكن إلا أن ينبثق فى حضور نابض حىّ .

---

(١) روبرت هايس ؛ ماهية الديالكتيك وأشكاله ، ص ٢٩ .

(٢) هينريش رومباخ ؛ حول ماهية السؤال وأصله ، بحث منشور فى مجلة سيمبوزيوم ، ١٩٥٢ ، المجلد الثالث ، ص ١٦٤ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٣٥٠ .

وبقدر ما يكون الديالوج علاقة أولية أصيلة بين أشخاص ، بقدر ما يفترض اللقاء الحق بين اثنين يعترف كلاهما بما لصاحبه من شخصية كلية مفردة ومتكاملة. ويخاطب كل منهما الوجود الكائن فى صاحبه لا الوجود الذى لم يتحقق بعد . الإنسان الذى يبحث عن الديالوج ، يبحث عن وجوده الذى هو عليه . لا عن وجود مجرّد ملقى فى غياهب الماضى أو ملتف بضباب المستقبل . ولذلك كان الديالوج الحق ممكناً بين أناس يبقون على ما هم عليه[1] . فالعبارة التى أوردناها فيما تقدم والتى تقول « إن المظهر يصنع الوجود »[2] لا يمكن أن تحتفظ فى هذا السياق أيضاً بصحتها . بل الأولى الآن أن يقضى على المظهر وعلى الرغبة فى الظهور من أجل النفاذ إلى الوجود نفسه .

إن إنقاذ الديالوج معناه المحافظة على الإنسان فى حالته النقية الأصيلة ، والرجوع به إلى منبع التمرّد المعتدل المحدود . والدفاع عن الديالوج على المستوى الإنسانىّ معناه الدفاع عن القيمة البديهية الأولى التى وجدناها فى صميم التمرّد ، وتأكيد وجود « نحن نكون » عن طريق التضامن الحرّ بين أناس يكافحون معاً قدراً ظالماً محالا . ذلك أن هذا « البعض من الوجود »[3] ، هذا الشىء الكامن فى صميم الإنسان الذى يرى فيه ذاته الحقيقية ، وهذا الجزء من وجوده الذى يريد أن يخلق له الاحترام والتقدير ، لا يمكن الإبقاء عليه إلا عن طريق التواصل الشامل بين الناس ، أعنى عن طريق الديالوج الحرّ بين بعضهم البعض . وكل متمرّد يقف فى صف الديالوج بين الناس ، ويبذل جهده لإحيائه والإبقاء عليه إنما يقف فى الوقت نفسه فى صف الحياة ، ويلزم نفسه بمكافحة العبودية والرعب والكذب[4] وإذا كان التمرّد بطبيعته احتجاجاً على الموت ، فهو لا يملك إلا أن يصارع هذه الأوبئة الثلاثة التى تنشر الصمت أو حكم المونولوج بين الناس ، وهو الذى ينتهى بالضرورة إلى القتل والقسوة والعنف .

والأمر الآن مع المونولوج يختلف عنه مع الديالوج . فالأول يقوم على حركة

---

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢١٣ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٠ ، والمتمرد ؛ ص ٣٠٧ .

(٣) راجع مارتن بوبر ؛ عناصر الوجود بين الناس ، فى كتابه : كتابات حول مبدأ الديالوج ، هيدلبرج ، مطبعة لامبيرت شنيدر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٥٧ – ٢٨٤ .

(٤) المتمرد ؛ ص ٢٩٤ .

فكرية تتطور فى خط مستقيم ، وتستخلص النتائج من مقدماتها الضرورية . فبينما يحاول الديالوج أن يؤيد عدة حقائق أو حقيقة واحدة من جوانب مختلفة ، نجد المونولوج يهدف إلى إثبات حقيقة واحدة عن طريق منهج محدّد مرسوم من قبل . حينئذ يسقط الاستقطاب الذى لاحظناه فى الحوار الحرّ بين السؤال والجواب ، والموضوع ونقيض الموضوع ، والكلام والردّ على الكلام . هنا لا يكون ثمة مجال للأخذ والعطاء ، والمناقشة الحرّة المستأنية بين الأطراف المشتركة فى الحديث ، لأن هناك صوتاً واحداً يملى من فوق ، ولا يستطيع ولا يريد أن يسمع إلا صداه . ويسقط وجود الطرف الآخر ، ولا يعود يعترف بشخصيته الواحدة الكلية المتكاملة ، بل يُرد إلى محض شىء أو موضوع . ذلك لأن نفى الحديث ، وهو بحسب ماهيته تخاطب مع الآخرين يجعل « الشىء » يتقدم على « الشخص » ، لا بل يحيل الشخص نفسه إلى شىء أو أداة[١] . ويضيع التفتح الذاتىّ ، الذى يقوم عليه كل حديث أصيل . وينعدم السؤال ، ولا يعود هناك ثمة مجال إلا للجواب ، أعنى للصمت والخضوع . بل إن المونولوج الذى يقع خارج دائرة السؤال — والجواب ، وخارج علاقة الأنا — بالأنت لا يمكن أن يحتمل التغيّر والصيرورة ، ومن ثمّ فهو يستبعد الزمانية من بنائه . إن المونولوج بطبيعته لازمنىّ ، وكل ما هو غريب عن الزمان فهو غريب عن الوجود .

هذا الصراع بين المونولوج والديالوج يظهر فى أجلى صوره فى رواية كامى الأخيرة أو أقل درته الفريدة « السقطة »[٢] . إن بطلها القاضى المكفر عن ذنبه جان بابتست كليمانس يضرب لنا المثل الواضح على الحياة التى يقضيها صاحبها أسير المونولوج . إن الشقاء الذى يعانيه الناس يرجع فى نظره إلى أنهم لا يقدرون على أن يدخلوا فى حديث مشترك أصيل فيما بينهم ، ولا أن يعيشوا فى حوار بكل ما يميزه من حرية وتفاهم ، ومن محبة وتعاطف . إنهم فى نظر بعضهم مجرّد موضوعات تلاحظ بعضها أو تستخدم بعضها . فهم عاجزون عن تحقيق العلاقة الديالوجية الأصيلة التى تربط الإنسان بالإنسان . أنهم يتحدثون حقّاً مع بعضهم . ولكن أحاديثهم

---

(١) المتمرد ؛ ص ٢٩٤ .

(٢) السقطة ؛ باريس ، جاليمار ، ١٩٥٦ .

تمضى عبثاً ، ولا تحدث لقاء حقيقياً بينهم : « . . . نحن لم نعد نقول كما كان يحدث فى الأزمنة السالفة الطيبة : هذا هو رأيى ، فما هى اعتراضاتك عليه ؟ لقد تفتحت اليوم عيوننا . واستبدلنا الديالوج بالأوامر »(١) .

إن حديث كليمانس مع صاحبه الذى لا نسمعه ولا نراه هو فى الحقيقة حديث مع ذاته ، أو حوار باطنى من طرف واحد ، لا يستطيع هو نفسه أن يسميه حديثاً . وصاحبه الخفى زميله فى المهنة والوطن . وهو بذلك يمثل ذاته الماضية التى لا يكف عن اتهامها واتهامنا معها ، فى مونولوج متصل يعيده علينا .

كان كليمانس محامياً ناجحاً مرموقاً فى باريس ، راضياً عن نفسه وعن العالم ، مغتبطاً بفضائله الزائفة ، سعيداً بتمثيل دور الإنسان الطيب الشاعر بواجبه . ظل يعيش هذه الحياة الراضية المنافقة ، لا يعرف نفسه ولا يحاول أن يعرفها ، حتى كانت تلك الليلة الحاسمة على مفترق الطريق : كان يعبر على أحد جسور نهر السين فإذا به يسمع صرخة مكتومة لامرأة شابة مجهولة ، نحيلة متشحة بالسواد ، كان قد رآها منذ قليل مائلة بجسدها على سور الجسر . سمع صوت شىء يرتطم بالماء وتناهت إليه استغاثة فتوقف عن المسير . وتردد فلم تواته الشجاعة الكافية ليحاول إنقاذها . ولم يطل تردده أكثر من لحظات ، ولكنها اللحظات التى تكفى لتغيير المصير : « كنت قد قطعت حوالى الخمسين متراً عندما سمعت صوت اصطدام جسم بالماء . وعلى الرغم من المسافة التى تفصلنى عنه فقد بدا لى فى سكون الليل كأنه صوت هائل مرتفع الضجيج . ظللت واقفاً ولم ألتفت ورائى . وسمعت فى الوقت نفسه صرخة تتكرر عدة مرات ، متجهة مع تيار النهر المنحدر جنوباً ، ثم خرست مرة واحدة . أردت أن أتابع سيرى ، ولكننى لم أستطع أن أتحرك من مكانى . قلت لنفسى إن الأمر يحتاج إلى السرعة ، وأحسست كأن شيئاً لا سبيل إلى مقاومته قد تسلط على جسدى . . . رحت أتصنت وأنا جامد فى موضعى . ثم ابتعدت فى خطوات مترددة والمطر يتساقط على . ولم أخبر أحداً »(٢) .

---

(١) السقطة ؛ ص ٥٥ .

(٢) فرانسوا بوندى ، تحفة كامى . حول قصته الأخيرة « السقطة » ، مجلة « الشهر » ، يولية ١٩٦٠ ، العدد ٩٤ ، ص ٦٧ — ٧١ .

كانت سقطة هذه الشابة البائسة فى الماء هى سقطته فى الخطيئة ، ونقطة التحوّل فى حياته . منذ تلك الليلة والصرخة التى لم يسمعها أحد سواه ولم تستنجد بأحد غيره تتردد فى أذنيه وتؤرق نومه : نوديت ، ولكننى لم أستمع إلى النداء . امتدّت يد مجهولة ، ذات ليلة باردة معتمة تستنجد به . ولكنه لم يمدّ يده إليها ، لم ينقذ الغريقة ولا أنقذ نفسه معها . إنه الآن الغريق على اليابسة ، ينادى فى صوت يائس بعد فوات الأوان : « أيتها الفتاة ! ألق بنفسك مرة أخرى فى الماء لكى يتسنى لى مرة ثانية أن أنقذك وأنقذ نفسى معك ! »[١] .

من تلك الليلة وهو يحلل نفسه تحليلا ساخراً مريراً ، ويوجه الاتهام القاسى إليها وإلى البشر جميعاً . إنه يكتشف الآن أنه لم يحب إلا نفسه ، ولا تذكر شيئاً إلا نفسه[٢] . والذى يعذبه أنه لم يستطع أن يحب إنساناً ولا أن يحبّ من إنسان : « لا يستطيع الإنسان أن يعيش بغير أن يحب نفسه »[٣] . وهو يمضى فى اعترافاته ليقول : « إننى لم أتغير عما كنت عليه ، ما زلت أحب نفسى وأستخدم غيرى فى مصلحتى[٤] » . وأقرب الناس إليه لا يحبونه ، بل يدينونه : « تحدثت يا سيدى عن الحساب الأخير . لقد عانيت أسوأ ما يمكن أن يعانيه الإنسان ، وذلك هو حساب الناس[٥] » إنه لا يكتفى بأن يتهم نفسه ويدينها ، فينبغى على الآخرين أيضاً أن يتهموه ويدينوه : « ولكن من لديه الجرأة ليحكم علىّ فى عالم بغير قضاة ، عالم ليس فيه برىء »؟ . وهكذا يتكشف له مجتمع الناس عن مجتمع من القضاة والمجرمين ، كل من فيه متَّهَم أو متَّهِم ، يسيرون صفوفاً ترتعش تحت نظرة قاسية يسلطها عليهم قضاة محاكم التفتيش . لقد أصبح كليمانس قاضى نفسه ومتهمها والمكفر عن ذنبها ، يوجه اتهامه الساخر المرير إليها وإلى الناس وإلينا جميعاً . لقد أغلق أبواب مكتبه فى باريس ، وراح يسافر من بلد إلى بلد ، حتى استقرّ به المطاف فى حىّ الميناء فى مدينة أمستردام ، فى حانة متسخة (مكسيكوسيتى بار)

---

(١) السقطة ؛ ص ١٧٠ .
(٢) السقطة ؛ ص ٦٠ .
(٣) السقطة ؛ ص ٤١ .
(٤) السقطة ؛ ص ١٦٤ .
(٥) السقطة ؛ ص ١٢٨ .

رخيصة ، ينبش فى ضمير كل من يتحدث إليه ، مثل نبيّ كاذب ينادى فيضيع صدى صوته فى صحراء من الضباب والحجارة والأنانية (واسمه اللاتينىّ يدلّ على صوت المنادى فى الصحراء) .

وإذا كان كل قاض ينهى حياته بالندم أو بالرغبة فى التكفير عن الذنب ، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يدين غيره بغير أن يدين نفسه معه ، فإن كليمانس يرى من المحتوم عليه أن يسير فى الاتجاه المضاد : فيبدأ بالحكم على نفسه لكى يتسنى له بعد ذلك أن يصدر حكمه عليهم ويفلت بذلك من حكمهم عليه . ثم يسير من « الأنا » إلى « النحن » ، حتى تصبح الصورة التى يضعها أمام الناس هى المرآة التى يرى نفسه فيها[١] ، وينتهى بأن يعمم حكم الإدانة على الجميع دون استثناء ودون رحمة أو إشفاق ؛ « عندى لا تمنح البركة لأحد ، بل يقدّم الحساب بكل بساطة »[٢] .

إن اتهام كليمانس لنفسه وللناس هو محاولته اليائسة الأخيرة للإفلات من سجن ذاته والاتصال بالآخرين . ولكن اعترافه المفعم بالشك والسخرية والمرارة لا يهدف إلى هداية الناس إلى الديالوج (فسخريته القاتلة وتهكمه الهدّام يحولان بينه وبين ذلك) بقدر ما يهدف إلى تبصيرهم بهذه المعرفة المرّة التى وصل إليها : نحن لا نستطيع أن نهرب من الأنا . نحن نعيش فى صحراء المونولوج . إنه ، وهو الذى عرف فى النهاية أنه مذنب وأنانىّ ، يصمم الآن على أن يبدأ حياة جديدة ، وأن ينسى نفسه ولو مرّة واحدة قبل مماته من أجل إنسان آخر[٣] . إنه الآن يرى الصورة الحقيقية المضادة له ولأشباهه منكعسة فى انسان « كان صديقه يعيش فى السجن وكان هو ينام كل ليلة على الأرض الرطبة العارية لكى لا يتمتع بشىء حرم منه صديقه المحبوب »[٤] . ثم يسأل محدثه الخفىّ هذا السؤال الذى يفضح عذابه وعذاب الناس فى هذه الأيام : « من يا سيدى العزيز ، من منا على استعداد اليوم لأن ينام على الأرض من أجلنا » ؟ !

---

(١) السقطة ؛ ص ١٦٢ .
(٢) السقطة ؛ ص ١٥٢ – ١٥٣ .
(٣) السقطة ؛ ص ١٦٧ .
(٤) السقطة ؛ ص ٣٩ – ٤٠ .

كاليجولا كذلك مثل على حياة المونولوج التى تنتهى إلى الجريمة والقتل . يقول سيزونينا عنه : « إن روما بأسرها ترى كاليجولا فى كل مكان ، ولكن كاليجولا لا يرى فى الواقع إلا فكرته »[1] . لقد تملكته هذه الفكرة ، كما تملك هو كل وسائل البطش والقوة التى تمكنه من تنفيذها فى الفعل والواقع . لم يستطع أحد من رعيته أو المحيطين به أن يقنعه بأن فكرته ضرب من المحال . وكل إنسان لا يمكن إقناعه فهو انسان يبعث الخوف فى النفوس[2] . إن كاليجولا يريد أن يصل إلى القمر ، وأن يتخلّص الناس من الموت ، وأن يجعل من المستحيل أمراً ممكناً . إنه بعبارة واحدة يريد أن يحقق المحال على الأرض . ولكن ما بقى الناس يموتون ويحسّون بالشقاء ، وما بقى المحال بعيداً عن أن يتحقق على هذه الأرض ، وكاليجولا بعيداً عن أن يلمس القمر بيديه ، فهو مضطر إلى أن يتابع منطقه المحال ويعتزل الحياة فى المجتمع ، ويحطم الديالوج ليعلن حكم المونولوج . وهذه الحياة فى المونولوج تتجلّى فيما يصدره من أوامر القتل بالجملة ، ومن تدبير مجاعة مصطنعة ، واهدار شرف رجال البلاط . ولا يبقى أمام كاليجولا فى النهاية إلا أن يموت باختياره ، بعد أن عرف أنه ما من إنسان يستطيع أن ينقذ نفسه بمفرده ، وأن الحرية لا يمكن أن تتحقق على حساب الآخرين .

تصل المأساة الى ذروتها ، عندما يكون البطل أصم"[3] . وكاليجولا واحد من هؤلاء الأبطال الصم" ، الذين لا يستطيع أحد أن يقنعهم ، لأنهم يوصدون دونهم ابواب الديالوج . اننا نستطيع الآن أن نرى فيه أحد آباء الأيديولوجية الذين يستبدلون بالإنسان الواقعى" الذى يعيش فى الحاضر فكرة مجرّدة عن انسان آخر لم يولد بعد ، ولا يزالون يتنبأون به من جيل إلى جيل . إنهم يعتقدون أنهم بأفكارهم المطاقة يملكون الحق المطلق . وليس فى وسعهم ما داموا يعيشون فى المونولوج إلا أن يتبعوا منطق المحال عند كاليجولا ، الذى رأينا كيف انتهى بالضرورة إلى القتل والبطش والتعذيب . وعلى ذكر المنطق يجدر بنا على كل حال أن نلاحظ أن كامى لا يعترض على

---

(١) كاليجولا ؛ الفصل الأول ، المشهد السادس ، ص ١١٣ .

(٢) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٤٣ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٣٥٠ .

المنطق ولا يدحض التفكير المعقول فى حدّ ذاته ، بل يعترض على الأيديولوجية التى تستبدل بالواقع الحىّ سلسلة من الحجج المنطقية ، وتعصب عينيها عن الحياة لتلقى بنفسها فى أحضان التجريد . لقد حاولت الفلسفات التقليدية فى رأيه أن تفسر العالم ، لا أن تفرض عليه قانوناً بعينه ، كما تفعل الأيديولوجيات المعاصرة .

كان الوباء كما رأينا مونولوجاً طويلا مجرّداً ، أمام ما يمكن أن نسميه بدولة المونولوج . اختفت العواطف فى هذه الدولة ليحلّ محلها التجريد . تلاشى الجسد واللامعقول وتركا مكانهما للفكرة والمنطق . وضع الإنتاج فى موضع الإبداع الحىّ الخلاّق ، وبطاقة التموين فى مكان الخبز ، والنظرية والمذهب محلّ الصداقة والحب. ولم يكن عجيباً بعد هذا أن يكون المونولوج رمزاً لعالم الرعب المنظم المعقول ،[١] وأن تحلّ الدعاية والجدل — وهما نوع من المونولوج — محلّ الديالوج ، وهو العلاقة الأولية الأصيلة التى تؤلف بين الناس[٢] .

هكذا يقوم عالم المونولوج ، أعنى عالم الشمول والمحاكمات والثورات التى أفلتت من كلّ حد ومقياس فى مواجهة عالم الديالوج ، أعنى عالم الوحدة والصداقة والتمرّد المعتدل المحدود . لقد بدأ الصراع العظيم غير المتكافئ بين قوى الرعب وبين قوى الديالوج[٣] . وهذا الصراع المستمرّ بين الديالوج والمونولوج ، بين الإقناع والإرهاب هو فى الوقت نفسه صراع بين الحدّ وبين الإفلات من كل الحدود ، بين التمرّد الذى يثور ليؤكد حقيقته القائلة : « نحن موجودون » ، وبين الثورات التاريخية التى لا تملّ من تكرار شعارها : « نحن سوف نوجد فى المستقبل » .

ليس فى استطاعة أحد أن يتكهن بنتيجة هذا الصراع ، وليس له أيضاً أن يخدع نفسه بالتفاؤل أو بالتشاؤم . ولكن علينا مع ذلك أن نؤمن دائماً بأن هناك فى العالم كثيرين قد صمموا على مواصلة هذا الصراع . إن برنامج الغد لا يمكن إلا أن يكون هو دولة الديالوج أو الموت الرائع لشهوده وأنصاره[٤] . والأمر بعد ليس أمر إعادة العلاقة الديالوجية بين شخص وآخر ، أو بين نظامين اجتماعيين

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثانى ، ص ٦٠ — ٦١ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٩٥ .

(٣) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ١٤٣ .

(٤) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢١٨ — ٢١٧ .

أو أيديولوجيتين مختلفتين فحسب ، بل هو قبل كل شيء العمل على إزالة « سوء التفاهم » الذى يحطم كل إمكانيات الحوار الأصيل بين الإنسان والعالم . إن الإنسان الذى يعلن تمرّده على المحال فى صوره الميتافيزيقية والاجتماعية والتاريخية لا يطمح فى نهاية الأمر إلى شيء مقدار طموحه لإعادة حقيقة الديالوج إلى قيمتها وأصالتها الأولى . وتمرّده لا يكون تمرّداً بالمعنى الحقيقيّ لهذه الكلمة حتى يقف فى وجه المونولوج (أعنى فى وجه السيادة المجرّدة المطلقة للمحال) ليؤيد الديالوج (أعنى التراحم الشامل بين الإنسان والإنسان والتفاهم الحقيقيّ بينه وبين العالم) . فإنقاذ الديالوج هو الواجب الأساسيّ الملقى على عاتقيه فى العصر الحديث ، وهو فى نفس الوقت تأكيد لطبيعة إنسانية مشتركة بين الناس جميعاً على اختلاف ميولهم وأجناسهم وعقائدهم ، وعود إلى المنبع الأصيل للتمرّد الحيّ الخلاّق .

(د) ملحق : عبارة كامى وعبارة ديكارت

يؤكد كامى فى مواضع عديدة من كتاباته قرابته الروحية والعقلية لديكارت . فليس المحال على مستوى الوجود مكافئاً للشك المنهجيّ عند ديكارت فحسب[١] ، وليس تحليل عاطفة المحال فى كتابه « أسطورة سيزيف ؛ » مجرّد تطبيق لهذا الشك المنهجى على هذا « الداء الروحيّ » الذى يعانى منه العصر[٢] ، بل إنه يذهب إلى أن التمرّد يقوم فى مجال التجربة الإنسانية بنفس الدور الذى يقوم به (الكوجيتو (أنا أفكر) الديكارتيّ المشهور فى مجال الفكر . ويعبر كامى عن هذا التشابه تعبيراً واضحاً فى عبارته التى أوردناها مراراً فى الصفحات السابقة ونعنى بها عبارة « أنا أتمرد ، فنحن إذن موجودون » وهى التى تشبه من حيث صياغتها اللغوية على الأقل صياغة الكوجيتو المشهور : أنا أفكر فأنا إذن موجود »[٣] . وسوف نحاول الآن ،

---

(١) المتمرد ؛ ص ١٩ .

(٢) عن حديث لكامى مع ج . دوباريد ، فى مجلة الأخبار الأدبية الصادرة فى ١٠ مايو ١٩٥١ .

(٣) لا نريد هنا أن نتعجل فنقول مع بعض النقاد المعاصرين إن عبارة كامى هى كوجيتو القرن العشرين ، كما لو كان لكل عصر كوجيتو خاص به . فمثل هذا القول لا يخلو من أخطار النظرة الذاتية القاصرة المتحمسة . على أننا نستطيع على كل حال أن نجد فى عبارة كامى محاولة منه لا تقتصر على نقل الكوجيتو من مجال المعرفة إلى مجال الوجود بل تتعداها إلى صياغة الكوجيتو صياغة جديدة يمكن أن نضعها =

مستعينين بالكوجيتو الديكارتى ، أن نحلل عبارة ديكارت لنرى مدى التشابه بينها وبينه ولنتعرف على بنائها وطبيعتها .

من المعلوم أن عبارة ديكارت المشهورة ، التى تسمى فى صياغتها بالمختصرة باسم الكوجيتو ، ترد فى الصيغة الآتية : أنا أكون ، أنا موجود Ego sum, ego existo[(١)] أو فى الصيغة الأخرى الذائعة الصيت ، التى فضلها ديكارت نفسه وإن كانت لاتخلو من الغموض وازدواج المعنى : أنا أفكر ، فأنا إذن موجود Ego cogito, ergo Sum[(٢)] إن ديكارت يطبق الشك إلى أقصى مداه ، فى تماسك منطقى شديد ؛ إنه لا يستثنى

= إلى جانب الصياغات السابقة له فى تاريخ الفلسفة . فالمعروف أن الكوجيتو الديكارتى المشهور قد مر بمحاولات عديدة حاولت أن تعممه أو تضعه فى صورة غير شخصية لتصحيحه أو تعديله أو السخرية منه . فكانْت مثلا الذى رأى أن الأنا أفكر فأنا إذن موجود (cogito, ergo sum) قياس مزعوم يستخلص فيه الوجود من التفكير (مع أنهما فى الواقع شىء واحد) كان لا بد له أن يعد الكوجيتو مجرد تحصيل حاصل (راجع لكانت ، نقد العقل الخالص ؛ الطبعة الأولى ، ص ٣٥٥ وما بعدها ، والطبعة الثانية ، دحض دليل مندلسون عن بقاء النفس ، الملاحظة الثالثة – أعمال كانت ، المجلد الثالث ، برلين ١٩٠٤) . وبهذا المعنى الكانتى يضع شوبنهور الكوجيتو فى الصيغة التالية : أنا أفكر إذن فهو (أى العالم) موجود (شوبنهور ؛ العالم كإرادة وتمثل ، المجلد الثانى ، المعرفة القبلية ، الفصل الرابع ، ص ٣٧) وأما ا . ريل فهو يقول : أنا أفكر ، فأنا وهو إذن موجودان (النزعة النقدية الفلسفية ، الكتاب الثانى ، المجلد الثانى ، ٢ ، ص ١٤٨ – ١٤٤ ، ليبتسج ، انجلمان ، ١٨٨٧) وإميل بوترو يضعه على هذا النحو : أنا أفكر ، إذن فالأشياء موجودة Cogito, ergo res sunt (ملخص الاستدلال الترنسندنتالى عند كانت ، مجلة الكور ١٨٩٤ – ١٨٩٥ ، ٢ ، ص ٣٧٠) . ويقلب الشاعر الفيلسوف الأسبانى ميجيل دو أو نامونو الكوجيتور رأساً على عقب . فن رأيه أن الأنا المحتواة فيه مثالية وغير واقعية ، وكذلك الأمر مع « موجود » التى يعبر عنها فعل يكون . ولما كان الفكر والوجود عنده لا يكونان وحدة واحدة ، فهو يسأل أيهما يسبق الآخر . فالأصل كما يقول ليس هو أنا أفكر ، بل الأصل أن يقال أنا أحيا ، لأن الكائنات التى لا تفكر تحيا أيضاً . ومن ثم كان أونامونو منطقياً مع نفسه حين وضع الكوجيتو فى هذه الصورة : أنا موجود ، إذن فأنا أفكر (وإن لم يكن كل ما هو موجود قادراً على التفكير) . ولما كانت الحياة والوجود عند أونامو نو هما والعاطفة التراجيدية شيئاً واحداً ، فإننا نجده يصل بالصياغة السابقة إلى أقصى مداها فيقول « أنا أشعر (أريد ، وأحب ، وقبل كل شىء أموت) إذن فأنا موجود » (أونامو نو ؛ الشعور التراجيدى « بالحياة ، ميونخ ، ١٩٢٥ ، ص ٤٦ – ٤٧) .

(١) قارن تأملات فى الفلسفة الأولى ، التأمل الثانى .

(٢) ديكارت ؛ مقال فى المنهج ، ٤ ، ص ٣١ – ٤٠ ، فى أعمال ديكارت ، طبعة شارل آدم و بول تانيرى ، المجلد السادس – قارن كذلك التأملات الميتافيزيقية ، ٢ ، ٦ ، ص ٢١ – ٢٢ ، المجلد التاسع (أنا شىء مفكر) ومبادئ الفلسفة ، ١ ، ٧ .

حقيقة واحدة لا يضعها موضع الشك والسؤال ، لا يفاضل فى ذلك بين حقيقة وأخرى. ولكن هذا التطبيق الكامل للشك ، باعتباره فعلا من أفعال الفكر ، ينطوى هو نفسه على الفعل الذى ينتصر على الشك ويلغيه . ويمكن أن نعبر عن ذلك فى هذه الصورة : « أننى لا أستطيع ، وأنا أشك فى كل شىء ، أن أشك فى شكىّ ».

هذا العجز من جانبى عن الشك فى الشك يجعل من فعل الفكر السالب معرفة إيجابية موضوعية يعبر عنها الشطر الثانى من جملة أنا أفكر فأنا إذن موجود . فالبداية السلبية النافية التى ابتدأ منها التفلسف ، أعنى الشك القاطع فى كل شىء لا أجد أنه بلغ من اليقين مبلغاً مطلقاً ، هو الذى يمهدّ لى الطريق إلى يقين إيجابىّ لا يتزعزع ، وأعنى به أننى لا أستطيع أن أشك فى شكى . وإذن فيقين الكوجيتو الذى لا يتزعزع لا يمكن فهمه إلا من الشك الشامل فى كل شىء ، وهو الذى لا يمكنه أن يشك فى نفسه . وإذن فلابد من أن نفهم هذا الفعل الفكرىّ الفريد المباشر فهماً ديالكتيكياً ، بحيث نستطيع أن نعبر عنه على هذا النحو : « أنا أشك فى كل شىء ، أنا لا أستطيع أن أشك فى كل شىء »[1] . ومعنى هذا أن النظر فى الكوجيتو — أنا أفكر ، إذن فأنا موجود — نظرةً مستقّلةً عن دليل الشك يؤدى إلى اعتباره صياغة مختلطة يمكن أن تُحمل على أكثر من معنى ، وربما فهم على أنه قياس من النوع الذى يسمّى فى المنطق باسم قياس تحصيل الحاصل ، كما فعل كانْتْ بالفعل[2] .

ويهمنا الآن أ نسأل إلى أىّ حد يشبه المحال الشكّ المنهجىّ ؟ وهل يمكن أن نقارن بين تفكير المحال وبين شك ديكارت .

حقّاً إن كامى يعلن فى بداية كتابه « أسطورة سيزيف » أن تأملاته عن « مرض العصر » خطوة مؤقتة ، وأنه لا يصحّ أن يتعجل القارئُ بالحكم على وجهة النظر التى تعرضها . وإذن فوصف المحال أو مرض العصر ، الذى يسميه بالتأمل المحال ، نقطة ابتداء أولية ضرورية ، مهمتّها أن تمهد الطريق لشفاء هذا المرض والتغلب عليه . حتى إذا جاءت مرحلة التمرّد ، وجدناه فى الصفحات الأولى من كتاب « التمرّد » يشبه المحال بالشك المنهجى عند ديكارت ويضعه معه على قدم المساواة .

(١) روبرت هايس ؛ ماهية الديالكتيك وصوره ، ص ٣٢ .

(٢) روبرت هايس ؛ منطق التناقض ، ص ٢١ .

ولكننا لو أمعنّا النظر قليلا لوجدناه يختلف عن الشك المنهجى اختلافاً أساسياً .

الواقع أننا نستطيع أن نتحدث عن « كوجيتو المحال » عند كامى ، ولكننا مضطرون إلى التفرقة بينه وبين الكوجيتو الديكارتى . فالتحليل الدقيق الذى يقوم به لمرض العصر لا يمكن أن يطابق الشك المنهجىّ مطابقة تامة . فهو من ناحية يفوق فى تطرفه الشك الديكارتى ، حتى لنستطيع أن نقول إنه فى وصفه للمحال يغالى فى الشك بل فى الرفض والإنكار مغالاة تسدّ عليه طريق التغلب عليه فيما بعد . ولعلّنا قد لاحظنا من الصفحات السابقة أن النفى فى التأمل المحال أقوى وأبعد بكثير من النفى فى الشك المنهجىّ الذى يظلّ على الرغم من كل ما يزعمه ديكارت شكّاً مؤقتاً . ذلك أن الشك عند كامى – وكلمة الشك كلمة مخففة بغير نزاع للرفض المطلق الذى ينطوى عليه المحال – لا يمتدّ إلى الحقائق اليقينية التقليدية فحسب ، بل إنه يستبعد كل إمكانية فى بلوغ اليقين بما هو كذلك ، كما ينكر أن تكون هناك ثمت حقيقة على وجه الإطلاق . ولكن التأمل المحال من ناحية أخرى – وفى هذا يكمن التناقض الحقيقىّ الذى ينطوى عليه المحال الذى يضمّ اللحظتين المتضادتين فى بنائه الديالكتيكىّ . ونعنى بهما اللا والنعم ، أو النفى والتأكيد – يسمح منذ البداية بوجود يقين لا يمسّه ، ونعنى به الوعى[١] . فالنفى فى المحال يمتد إلى كل شىء ، ما خلا هذا اليقين الأول البيّن بنفسه . بل إننا لنستطيع أن نضيف إلى هذا أن الوعى يزداد تماسكاً مع كل فعل من أفعال النفى ، ويزيد فى تأكيد يقينه وحقيقته .

فإذا كان ديكارت قد بدأ من الشك المنهجىّ الشامل الذى لا يلبث أن يتعرف على وجود الأنا الشاكة فى فعل الشك نفسه ، فإن كامى يبدأ من الوعى ، أو الأنا المسلّم بوجودها لكى يشك بعد ذلك شكّاً شاملا فى كل شىء (ما خلا هذه الأنا نفسها !) . بذلك لا ينقلب الشك عنده إلى زعم ميتافيزيقىّ شامل . إنه يؤكد وجود « أنا » تضع كل شىء ما عداها موضع الشك وتزهد فى قيمة العالم ولكنها لا تقبل لقيمتها هى أن تمسّ[٢] . فالعناد والتصميم هنا أهمّ بكثير من البحث المنهجى عن

(١) روبير دو لوبيه ؛ ألبير كامى ، ص ٥٨ .

(٢) أمانوبل مونييه ؛ ألبير كامى أو دعاء المقهورين ، فى مجلة «اسبرى» ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٣٦

حقيقة يقينية مؤكدة ، إذ أن الحقيقة بما هى حقيقة شىء لم يملّ كامى من الشك فيه كما رأينا من قبل .

قلنا إن عبارة كامى تشبه الكوجيتو الديكارتىّ (أنا أفكر ، إذن فأنا موجود) على الأقل من ناحية الصياغة . إنها تقول : أنا أفكر ، إذن فنحن موجودون ، ويتضح لنا على الفور أن الإنسان الذى يقابلنا فى هذه العبارة ليس هو الإنسان المفكر الذى رأيناه فى الكوجيتو . إنه إنسان متمرّد ، يكتشف وجوده فى الفعل لا فى الفكر . وأول سؤال يتبادر إلى الذهن هو هذا السؤال : ما الذى يسبق الآخر : الوجود أم التمرّد ؟

غير أن هذا السؤال ، الذى يقوم على الخلاف النوعىّ بين التمرّد والوجود ، يستند هو نفسه على الاعتقاد الخفىّ بأن عبارة « أنا أتمرّد ، إذن فنحن موجودون » نوع من القياس أو الاستدلال يستنبط فيه الوجود من التمرد . ولكن لما كان الوجود والتمرّد كما رأينا من قبل يكوّنان فى الحقيقة وحدة واحدة ، بل كان التمرّد كلمة أخرى للوجود الحقيقىّ ، أعنى للوعى الناصع العنيد عند الإنسان ، فإن مثل هذا القياس لا يمكن إلا أن يكون مجرّد تحصيل حاصل . فالواقع أن عبارة كامى لا يمكن أن تفهم فهماً منطقياً — صورياً ، بل ينبغى أن ينظر إليها نظرة ديالكتيكية — وجودية فى فعل التمرّد المباشر الفريد . ولو حاولنا أن نضع العبارة فى صورة قياس صورىّ لكان من المحتمل أن تتكوّن لدينا هذه الأقيسة الثلاثة :

(ا) كل ما يتمرّد فهو موجود
أنا أتمرّد ،
إذن فأنا موجود .

(ب) حين أتمرّد ، أوجد
أنا أتمرّد ،
إذن فأنا موجود

(حـ) فى كل مرّة أتمرّد فيها أوجد
أنا أتمرّد الآن ،
إذن فأنا الآن موجود .

والملاحظ لأول وهلة على هذه الأقيسة الثلاثة أننا نفتقد فيها « النحن » الموجودة فى الجزء الأخير من عبارة أنا أتمرّد ، إذن فنحن موجودون وأنها لا تبرر لنا الانتقال من « الأنا » إلى « النحن » . أضف إلى هذا أن الأقيسة الثلاثة تنكر جوهر التمرّد ، حيث يصل الوعى لأول مرّة إلى الوعى بنفسه فى فعل التمرد ، وبذلك يسقط عنصر المباشرة والذاتية بين التمرّد والوجود .

ولابد لنا ، لكى نستطيع تعليل الانتقال من الأنا إلى النحن ، أن نعود إلى التمرّد نفسه . فالتمرّد الذى يتجه بطبيعته ضد المحال ، ينطوى كما رأينا على ديالكتيك النعم واللا ، والتأكيد والنفى فى وقت واحد . إنه يضع لنفسه حداً ، تعينه الطبيعة الإنسانية ، فيقول نعم لكل ما يعترف بهذه الطبيعة ، ولا لكل ما يحاول أن يتخطّاها . فأنا حين أتمرّد أهب كيانى كله فى سبيل الدفاع عن طبيعة أو كرامة إنسانية مشتركة ، أى أننى أتخطىّ ذاتى المحدودة إلى « الآخرين » من البشر جميعاً ، الذين اكتشفت فى فعل التمرّد اتحادهم معى فى إنسانية واحدة . إن علىّ ، لكى أوجد ، أن أتمرّد[1] ، وإذا لم أعترف بالطبيعة الإنسانية عند سواى من الناس ، فلن يكون فى وسعى أن أتعرّف على نفسى كإنسان . فنحن إن لم نكن موجودين ، لم يكن لى أنا أيضاً وجود[2] . وإذن فعبارة « حين أتمرّد أوجد » تسبقها بالضرورة عبارة « نحن نوجد حين نتمرّد » ، كما أن عبارة » نحن موجودون » عبارة صادقة بالضرورة ، ما دمت أتمرّد باسم الجميع .

إن عبارة « أنا أتمرّد ، إذن فنحن موجودون » . لا يمكن أن ينظر إليها مستقلة عن مجموعة الأفكار التى ينطوى عليها التأمل المحال . وكلما وقعنا فى هذا الخطأ ، ظهرت العبارة غامضة مفتعلة ، وقد تبدو كما لو كانت تحصيل حاصل . إن يقين الوجود الجمعىّ يقوم على الكفاح المشترك ضد المحال ، أعنى على التضامن . وكما أن الذى يشك فى كل شىء لا يستطيع أن يشك مع ذلك فى كل شىء ولا بد له على الأقل أن يؤمن بشكه هو أو بالأنا التى تقوم بهذا الشك ، فكذلك الإنسان المتمرّد الذى يطلق صرخته فى وجه المحال لا يستطيع أن يشك فى صرخته ولا بد له على الأقل

(١) المتمرد ؛ ص ٣٥ .
(٢) المتمرد ؛ ص ٣٤٨ .

من أن يؤمن باحتجاجه[١] . ويمكن أن نعبر عن هذه الفكرة على نحو ديالكتيكيّ فى حكمين يرفع أحدهما الآخر :

(ا) إن المحالية يمكن أن تشمل كل شىء .

(ب) إنها لا تستطيع أن تمتدّ على صرختى أو احتجاجى على هذه المحالية نفسها . أو هى بعبارة أخرى لا تستطيع أن تشمل الوعى بهذه المحالية .

وخلاصة القول أن عبارة كامى ، مثلها فى ذلك مثل عبارة ديكارت ، لا يمكن أن توضع فى صورة قياس منطقىّ . فالأمر فيها ليس أمر استنتاج عقلىّ ، بل فعل ديالكتيكىّ وجودىّ للموجود . والموجود الحق هو دائماً ذلك الكائن الذى يتميّز بالوعى ويثور على المحال ، ولن يكون ذلك الكائن سوى الإنسان .

---

(١) المتمرد ؛ ص ٢١ .

خاتمة

حاولنا فى هذا الكتاب أن نستخلص اللحظات الفلسفية فى فكر ألبير كامى وأن نعرضها من خلال تطورها العام فى صورة كلية شاملة . وقد يتبيّن لنا الآن أن من الخطأ أن ننظر إلى التطور الفكرىّ عند كامى كما لو كان يسير فى خط مستقيم ، يرتفع من المحال إلى التمرد ، ومن التمرد إلى التضامن . كما أن من الخطأ أن ننظر إلى هذا التطور وكأن التمرّد ينتصر على المحال ويلغيه إلغاء . فالواقع أن هاتين اللحظتين يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً ، ويكوّنان ذلك التوتر الأساسىّ الذى يضفى على الكل طابعه الدياالكتيكىّ . والذى يتحقق بالفعل هو ما شئنا أن نسميه بالاتساع فى المجال ، الذى يبرز فيه الإيجاب من النفى نتيجة للالتقاء مع الواقع الجديد ، بكل ما يحمل من مشكلات وأسئلة جديدة .

الأمر إذن ، كما نرجو أن يكون قد تبين بوضوح من الصفحات السابقة ، هو أمر ديالكتيك ، أو منهج جدلىّ ، يعدّ فى حقيقته بحثاً متصلا معذباً عن التوازن فى المركب والتأليف[١] . وإذا كان كامى لم يصف نفسه فى أية موضع من كتاباته بأنه مفكر ديالكتيكىّ بالمعنى المنطقىّ لهذه الكلمة ، فقد كان من اليسير دونما حاجة إلى مزيد من الجهد أو حدّة النظر أن نتتبع الطابع الدياالكتيكىّ الذى يميز تفكيره الفلسفىّ فى كل مراحله .

لقد رأينا كيف أن فلسفة كامى تبدأ من التناقض وتتأتى منه دفعة الحياة . ولم يكن هذا التناقض من النوع المنطقىّ الصورىّ ، بل كان تناقضاً ديالكيكتيًّا وجوديًّا ، تناقضاً مُعاشاً ممزقاً للقلب ، هو نقطة انطلاق الفكر الفلسفىّ وقمته فى آن واحد . إن النفى كامن فى صميمه ، ولكنه النفى الذى ينطوى فى ذاته على الإيجاب ويظهره للوجود ، فكل نفى يحتوى على ازدهار النعم[٢] ، وكل « لا » تفترض وجود « نعم » سابقة عليها[٣] .

(١) بسبالوف ؛ عالم المحكوم عليه بالموت ، فى مجلة « اسبرى » السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ص ١٦ .

(٢) أعراس ؛ ص ٨٩ .

(٣) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢٢٩ .

كان المحال سالباً ونافياً بمقدار ما كان يمهّد الطريق للوصول إلى يقين واضح بيّن ، ويعدّ الوجدان للوعى بقيمة كلية شاملة ، وأعنى بها الطبيعة الإنسانية . وكان التمرّد سالباً ونافياً ، بمقدار ما بيّن لنا من خلال الحركات الثورية فى تاريخها الطويل ما يخالف حقيقته - أى ما ليس بتمرّد . ومرّت أمام أبصارنا صور التمرد التى انبثقت فى الأصل منه ، ثم ما لبثت بعد ذلك أن حادت عنه وانحرفت إلى التمرّد الميتافيزيقىّ والثورة التاريخية . وهكذا لم يتيسر لنا أن نتعرّف على حقيقة التمرّد إلا بعد التعرف على كذب الثورة[1] .

إن فكر كامى الفلسفىّ يؤكد وينفى ، ويوافق ويرفض فى آن واحد . إنه يحاول أن يحافظ على الحدّ والمقياس الذى يحقق التوازن بين الطرفين المتضادين.[2] فالثنائية الأصيلة المشحونة بالتوتر ، ثنائية النعم واللا ، والوجود والتحوُّل ، والذات والموضوع ، والحياة والموت ، والسعادة والمأساة ، والحب للحياة واليأس منها ، والنور والظلّ ، والحدّ والانفلات من كل الحدود ، وفكر الظهيرة وفكر منتصف الليل ، والديالوج والمونولوج والبحر والسجون. . . إلخ[3] . هذه الثنائية الحاسمة للحظتين متضادتين

(١) قارن الرسالة الثانية إلى صديق ألمانى : ربما سألت : ما هى الحقيقة ؟ نعم . ولكننا نعلم على الأقل ما هو الكذب . وربما تسأل : وما هى الروح ؟ ولكننا نعرف العكس المقابل له ، وذلك هو القتل . » (رسائل إلى صديق ألمانى ، ص ٤٢) .

(٢) إن ثنائية الذات والموضوع مثلها مثل غيرها ثنائية لا سبيل إلى ردها ، كما يقول الفلاسفة ، أو لا سبيل إلى التغلب عليها . فالموضوع يظل بالنسبة للذات الإنسانية التى يهددها ظل الموت على الدوام شيئاً لا سبيل إلى مناله ، اللهم إلا فى لحظات قليلة نادرة وعابرة . ولذلك تحاول نماذج المحال ، وبالأخص دون جوان والغازى ، أن تنتزع من يد الموت القاسية أقصى ما تستطيع انتزاعه ، وأن تسعى إلى المزيد من الحياة والمزيد من الامتلاك لكل ما هو فان بطبيعته ؛ دون جوان عن طريق الحب الذى لا يرتوى ، والغازى عن طريق الفعل الذى لا يمتلك . أما فيما يتعلق بسيزيف وبصورته الحديثة التى تنعكس فى الدكتور ريو فهما لا يملكان فى الواقع أية موضوع ، إذ أن الموضوع يسيل من أيديهما إن صح هذا التعبير . إن الصخرة لا تكاد تبلغ القمة حتى تتدحرج إلى الوادى من جديد ، وعلى سيزيف أن يدفعها إلى القمة مرة بعد مرة . فموضوعه قريب منه وبعيد عنه فى آن واحد . والدكتور ريو يبذل كل ما فى وسعه لكى يشفى الناس من مرض لا شفاء منه فى الحقيقة . إنه يعلم ما خفى على الجماهير الفرحة المتهللة . والذى يعلمه هو أن ميكروب الوباء لا يموت أبداً . كلاهما إذن إنسان أمين فى مفهوم كامى . وأمانتهما فى أنهما يكرران عملا يعرفان سلفاً أنه لا فائدة فيه ولا مخرج منه . هذه المحالية التى تتميز بها أفعال معظم الشخصيات عند كامى هى التى تحول بينهم وبين الانتصار الكامل على ثنائية الذات والموضوع .

(٣) عنوان كتاب عن كامى لروجير كوييو ، ظهر فى دار النشر جاليمار ، باريس ، ١٩٥٦ .

هى التى تكوّن علاقة التوتر الديالكتيكىّ الكامنة فى الوجود نفسه ، التى سميناها بالتمزق ، وقلنا عنها إنها هى جوهر المحال كما هى جوهر التمرّد . إن كل لحظة منهما تشغل مكانها داخل توتر ذى قطبين ؛ لا تتلقى معناها من ذاتها وحدها . بل تتلقاه كذلك من القطب المضادّ لها ، أو من علاقة التضاد نفسها . هذا الاستقطاب الديالكتيكىّ يتخلل أعمال كامى ويطبعها بطابعه . إن فى الحرمان الامتلاء ، كما أن فى الفرحة اليأس ، وفى محالية الحياة زيادة الإقبال على الحياة ، كما أن فى النفى التأكيد ، وفى التمرّد الموافقة والترحيب . وما المحال والتمرّد سوى قطبين متقابلين لنفس علاقة التوتر الديالكتيكىّ التى لا سبيل إلى رفعها أو التغلب عليها .

يعلّمنا الديالكتيك أن الوحدة تأتى بعد التضاد[١] . والحق أننا نلمح فى تفكير كامى محاولة تهدف إلى تحقيق المركب الخلاّق[٢] ، تتبين لنا فى الديالوج وفى الإبداع الحىّ فى مجالات الفنّ والعمل والأخلاق . غير أن هذه المرحلة الثالثة والأخيرة من كل تطور ديالكتيكى ، التى تسعى إلى الوصول إلى وحدة الأضداد فى الفكر والشعور ، وتبغى حلّ المتناقضات فى التاريخ والفن ، مرحلة لم يصل إليها تفكير كامى ولا كان فى استطاعته أن يصل إليها . فطبيعة تفكيره نفسها تحول بينه وبين بلوغ الانسجام بين الأضداد أو التخفيف من حدّة الصراع الناشب فى قلب الوجود نفسه . إن الحقيقة تتطور فيه على نحو ديالكتيكىّ وجودىّ ، يعبر عن قلق الفكر المتمرد الذى يصارع المحال فى مظاهره الميتافيزيقية والتاريخية المختلفة . ومن ثم كان تفكير كامى فى صميمه محاولة لغزو هذه الحقيقة التى تعذبه فى كل لحظة غزواً متجدداً وإلقاء الضوء عليها بكل ما يملك من وسائل الفن والتعبير[٣] .

هذه الحقيقة تتكشف من خلال الصراع الدائم بين التمرّد والمحال . وليس المحال والتمرّد — وماهما بالرفض المطلق ولا الموافقة المطلقة بل ينطويان عليهما جميعاً — فى نهاية الأمر إلا التمزق المتصل الذى يعانيه الإنسان الباحث عن التوازن فى عالم يفيض بالاضطراب ، وعن الحدّ والمقياس فى عصر أفلت من كل حدّ ومقياس . إنهما

(١) روبرت هايس ؛ ماهية الديالكتيك وأشكاله ؛ ص ١٥١ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٣٧ .

(٣) حديث فى السويد (ألقاه على طلبة جامعة استكهولم فى ١٠ ديسمبر ١٩٥٧ بمناسبة الإنعام عليه بجائزة نوبل) ؛ ص ٥٤ — ٥٦ .

معاً يظلان أسيرى علاقة التضاد الحادّة التى أشرنا إليها .

إن الموقف المحال الذى يحيط بالوجود الإنسانىّ والتمرّد المتصل عليه يتميزان بطابع التضاد الأساسىّ . وكون هذا التضاد لا يقبل « الرفع » هو الذى يميز طبيعته . وكل من يقبل الموضوع ويرفض نقيضه إنما يهدر معنى الموقف الإنسانىّ كله . وكل من يحاول الوصول إلى مركب التأليف ، إنما يحطم فى الوقت نفسه هذا الموقف ويفقده معناه . وليس للموقف من معنى إلا أن يعاش التضاد فيه بكل ما ينطوى عليه من حدّة وتوتر . فالحياة فى المحال (الذى يشتمل دائماً على بذرة التمرّد) معناها الحياة فى التمزّق ، فما الحياة نفسها إلا هذا التمزق[1] .

بهذه النظرة تكون الحياة محاولةً متصلةً يبذلها الإنسان لكى يحافظ على هاتين القوتين المتضادتين المتصارعتين ، ونعنى بهما العاطفة الملتهبة للحياة والوعى الناصع بمحاليتّها . وليست حقيقة الوجود ، المقتصر بكليته على حدود هذه الأرض — فليس خارج هذا العالم نجاة[2] — إلا الوحدة التى تتألف من اجتماع الضدّين ؛ النفى والتأكيد ، الرفض للواقع والموافقة عليه . أى المحال والاحتجاج الواعى عليه عن طريق التمرّد . وها هو كامى يعلن للمرة الأخيرة عن غربة الإنسان فى العالم وعرس زفافه عليه ، عن عاطفته المتحمسة للحياة وكرهه العنيد للموت ، عن عظمة الإنسان وعن تعاسته : « هنالك عرفت كيف ترقد الموافقة فى صميم تمرّدى »[3] .

مثلما يجتمع السكون والحركة فى القوس المشدود ، كذلك يتلامس الطرفان هنا فى آن واحد . ولعلّنا لا نجد شيئاً يعبر عن فكر كامى خيراً مما تعبر عنه فكرة پاسكال التى يقول فيها : « إن الإنسان لا يظهر عظمته حين يلمس طرفاً واحداً ، بل حين يلمس الطرفين معاً فى آن واحد ويشغل كل ما يقع بينهما من فراغ[4] » .

---

(١) قارن على سبيل المثال أسطورة سيزيف ص ، ٣٨ ، ٧١ ، والمتمرد ؛ ص ٣٠٨ ، ٣٥٣ ، ٣٧١ — ٧٢ ، والوباء ؛ ص ٢٦٦ — ٢٦٧ ، وسوء فهم ؛ الفصل الأول ، المشهد الرابع .

(٢) أعراس ؛ ص ٩٩ .

(٣) أعراس ؛ ص ٩٢ .

(٤) أعمال بليز باسكال ؛ الفكرة رقم ٣٥٣ ؛ نشرة ليون برنشفيج ، القسم السادس ، ص ٢٦٧ ، ١٣ .

ثبت بأسماء المراجع

أولا : أعمال كامى :

(أ) المقالات الفلسفية :

Le mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde (1940-1941), Paris, Gallimard, 1942. 31 éd., augm. d'une étude sur Franz Kafka (Les essais. 12), Paris, Gallimard, 1946.

– أسطورة سيزيف ، مقال عن المحال (١٩٤٠ – ١٩٤١) باريس ، جاليمار .
(ظهرت منه طبعة أخرى فى عام ١٩٤٦ ، زودت بدراسة عن فرانزكافكا) .

Remarque sur la révolte, in : Existence. La métaphysique, coll. dirigée par Jean Grenier, Paris, Gallimard, 1945. L'homme révolté (1945-1951), Paris, Gallimard, 1951.

– ملاحظة عن التمرد – نشر فى كتاب « الوجود » ضمن مجموعة « الميتافيزيقا » التى يشرف عليها چان جرنييه . باريس ، جاليمار ، ١٩٥١ –

L'Homme révolté, Paris, Gallimard, 1951

– المتمرد ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥١ .

(ب) المقالات الأدبية :

L'envers et L'endroit (1935-1936), Charlot, Alger, 1936.

– الظهر والوجه (١٩٣٥ – ١٩٣٦) – الجزائر ، شارلو .
ظهرت طبعة جديدة منه فى عام ١٩٥٤ مع مقدمة هامة .

Noces (1936-1937), Charlot, Alger, 1938. Gallimard, Paris 1947.

– أعراس (١٩٣٦ – ١٩٣٧) – الجزائر ، شارلو ، ١٩٣٨ –
(ظهرت منه طبعة أخرى عند الناشر جاليمار ، ١٩٤٧ .

L'été (1939-1953), Paris, Gallimard, 1954.

– الصيف (١٩٣٩ – ١٩٥٣) باريس ، جاليمار ، ١٩٥٤ .

(ح) قصص وروايات :

L'étranger (récit), (1939-1940), Paris, Gallimard, 1942.

ـ الغريب (١٩٣٩ ـ ١٩٤٠) ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٢ .

La Peste (Chronique), (1943-1947), Paris, Gallimard, 1947.

ـ الوباء (١٩٤٣ ـ ١٩٤٧) ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٧ .

La chute (récit), (1955-1956), Paris, Gallimard, 1956.

ـ السقطة (١٩٥٥ ـ ١٩٥٦) ـ باريس ، جاليمار ، ١٩٥٦ .

L'exil et le royaume (Nouvelles), (1953-1957), Paris, Gallimard, 1957.

ـ المنفى والمملكة (قصص قصيرة) ١٩٥٣ ـ ١٩٥٧ ـ باريس ، جاليمار ، ١٩٥٧

(د) مسرحيات (باستثناء المسرحيات المترجمة والمقتبسة) :

Caligula (1938), Le malentendu (1942-1943), Paris, Gallimard, 1944.

ـ كاليجولا (١٩٣٨) ، سوء فهم (١٩٤٣ ـ ١٩٤٢) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٤ .

L'état de Siège (1948), Paris, Gallimard, 1948.

ـ حالة الحصار (١٩٤٨) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٨ .

Les Justes (1948-1949), Paris, Gallimard, 1950.

ـ العادلون (١٩٤٨ ـ ١٩٤٩) باريس ، ١٩٥٠ .

(هـ) رسائل :

Lettres à un ami allemand (1942-1944), Paris, Gallimard, 1945.

ـ رسائل إلى صديق ألمانى (١٩٤٤ ـ ١٩٤٢) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٥ .

(و) خطب وأحاديث :

Die Krise des Menschen, deutsche Ubertragung in : "Die Amerikanische Rundschau) III, 12, 1947.

ـ أزمة الإنسان ـ ترجمة ألمانية نشرت فى المجلة المذكورة .

Discours de Suède, Paris, Gallimard, 1958.

– حديث السويد ، باريس – جاليمار ، ١٩٥٨ .
(ألقاه بمناسبة الإنعام عليه بجائزة نوبل – فى العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٧ فى ستوكهولم) .

(ز) مجموعات من الأحاديث والمقالات والإجابات :

Actuelles I, Chroniques 1944-1948, Paris, Gallimard, 1950.
Actuelles II, Chroniques 1948-1953, Paris, Gallimard, 1953.
Actuelles III, Chroniques Algérienne, 1939-1958, Paris, Gallimard, 1958.

جمعت كلها فى الأجزاء الثلاثة من كتاب « مشكلات معاصرة » التى ظهرت بين عامى ١٩٥٠ و ١٩٥٨ لدى الناشر جاليمار فى باريس .

ثانياً : أعمال عن كامى

Bespaloff, Rachel, Le monde du condamné à mort, in: Esprit, numéro consacré à Camus, Les carrefours de Camus, 18 année, p. 1-27, Janvier 1950.

– بسبالوف ، عالم المحكوم عليه بالموت . فى مجلة أسبرى ، ص ١ – ٢٧ ، يناير ١٩٥٠ .

Blöcker, Günther, Die neuen Wirklichkeiten. Linien und Profile der modernen Literatur, Berlin, Argon Verlag, 1959, S. 267-277.

– بلوكر ، جنتر ؛ الواقع الجديد ، خطوط وملامح فى الأدب الحديث – برلين ، مطبعة أرجون ، ١٩٥٩ ، ص ٢٧٧ – ٢٦٧ .

Boisdeffre, Pierre, Albert Camus; in : La Revue des Deux Mondes, Fevrier 1960, p. 398-414.

– بوادیفر ، پییر ؛ ألبير كامى فى مجلة العالمين – فبراير ١٩٦٠ ، ص ٤١٤ – ٣٩٨

Albert Camus ou l'expérience tragique; in : "Métamorphose de la littérature, t. II, de Proust à Sartre", Paris, Ed. Alsatia, 1953, p. 309-379.

— بواديفر ، بيير ؛ ألبير كامى أو التجربة التراچيدية — باريس، ألساتيا ، ١٩٥٣، ص ٣٧٩ — ٣٠٩ .

Bondes, François, Albert Camus' Meisterwerk. Zu seiner Erzählung "La chute", in : Der Monat, Heft 94, 8. Jahrg., Juli 1956, S. 67-71.

— بونديس ، فرانسوا ؛ رائعة ألبير كامى — حول قصته ، السقطة — مجلة الشهر ، العدد ٩٤ ، يولية ١٩٥٦ .

Der Aufstand als MaB und Mythos, in : Der Monat, Heft 61, 6. Jahrg., Oktober 1953, S. 87-96.

— بونديس ، فرانسوا ؛ الثورة كمقياس وأسطورة — مجلة الشهر ، العدد ٢٦١ أكتوبر ١٩٥٣ .

Brée, Germaine, Camus, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1959.

— برى ، چرمين — ألبير كامى — مطبعة جامعة روتجرز ، نيوبرنشفيلك ، ١٩٥٩

Brisville, Jean-Claude, Camus. La Bibliothèque Idéale, Paris, Gallimard, 10éd. 1959.

— برسڤيل ، چان كلود ؛ كامى — المكتبة المثالية — باريس ، جاليمار ، الطبعة العاشرة — ١٩٥٩ .

D'Astorg, Bertrand, De la Peste ou d'un nouvel humanisme, in : Aspects de la littérature européenne depuis 1945, Paris, Ed. Du Seuil, 1952, p. 191-200.

— داستورج ، برتراند ؛ الوباء أو الإنسانية الجديدة — معالم الأدب الأوربى بعد عام ١٩٤٥ — باريس دوسى ، ١٩٥٢ ، ص ٢٠٠ — ١٩١ .

Gabriel, Leo, Existenziphilosophie, Wien 1951.

— جابرييل ، ليو ؛ فلسفة الوجود ، ڤينا ١٩٥١ .

Hanna, Thomas, The thought and art of A. Camus, Henry Regnery Company, Chicago 1958.

— هانا ، توماس ؛ فكر كامى وفنه — شيكاغو ، شركة هنرى رجنرى ، ١٩٥٨ .

Hommage à A. Camus, (1913-60) La Nouvelle Revue Française. Paris, Année o., 1960, n. 87.

— تكريم ذكرى ألبير كامى — العدد ٨٧ من المجلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٦٠ .

Jeanson, Francis, Albert Camus ou l'âme révoltée, in : Les temps modernes, Mai 1952, p. 2070-2090.

— چانسون ، فرانسيس ؛ ألبير كامى أو النفس المتمردة — فى مجلة العصور الحديثة — مايو ١٩٥٢ ، ص ٢٠٩٠ — ٢٠٧٠ .

— Pour tout vous dire, in : Les temps modernes, Août 1952, p. 354-383.

— لكى أقول لك كل شىء ؛ مجلة العصور الحديثة — أغسطس ١٩٥٢ — صفحة ٣٨٣ — ٣٥٤ .

Kopper, Joachim, Die Dialektik im französischen Denken der Gegenwart, in : Zzitschrift f. Philosophische Forschung, 1957. Bd. XI, S. 80-91.

— كوپر ، يواخيم ؛ الديالكتيك فى الفكر الفرنسى المعاصر — مجلة البحث الفلسفى ١٩٥٧ ، المجلد الحادى عشر ، ص ٨٠ — ٩١ .

Krings, Hermann, A. Camus oder die Philosophie der Revolte, in : Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 62. Jahrg., 1953, S. 347-358.

— كرنجز ، هرمان ؛ ألبير كامى أو فلسفة التمرد . فى الكتاب السنوى لجمعية جورريز ، ١٩٥٣ ، ص ٣٥٨ — ٣٤٧ .

Lebesque, Marvin, Albert Camus - in Selbstzeugnisse und Dokumente, Hamburg, Rowohlt Verlag.

— ليبسك ، مارڤان ؛ ألبير كامى ، وثائق عن حياته بقلمه — هامبورج ، مطبعة روڤولت (مترجم إلى الألمانية عن الأصل الفرنسى) .

Luppé, Robert de, Albert Camus. 5. Ed. revue et mise à jour (Coll. classiques du XXe. siècle), Editions universitaires, Paris, 1958.

— لوپيه ، روبير دو ؛ ألبير كامى ، الطبعة الخامسة — دار النشر الجامعية ، پاريس ١٩٥٨

(وقد ترجم الكتاب إلى العربية ونشرته دار الآداب — بيروت) .

Marcel, Gabriel, Homo Viator, Philosophie der Hoffnung. Bastion Verlag, Düsseldorf 1949, S. 258-298.

— مارسيل ، جابرييل ؛ هوموفياتور — فلسفة الأمل — مطبعة باستيون — دوسلدورف ١٩٤٩ ص ٢٩٨ — ٢٥٨ .

Moeller, Charles, Littérature de XXe. siècle et christianisme, t. I ("Silence de Dieu"), 7e. éd. revue et augmentée, Paris, Casterman, 1958, p. 25-107.

— موللر ، شارل ؛ أدب القرن العشرين والمسيحية . المجلد الأول ، « صمت الله » الطبعة السابعة — باريس ، كاسترمان ، ١٩٥٨ ، ص ١٠٧ — ٢٥ .

Mounier, Emmanuel, A. Camus ou l'appel des humiliés, in : Esprit, numéro consacré à Camus, "Les carrefours de Camus", 18e. Année, Janvier 1950, p. 27-67.

— مونييه ، إمانويل ؛ ألبير كامى أو دعاء المهانين . فى مجلة « إسبرى » ، عدد خاص عن كامى ، السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٦٧ — ٢٧ .

Nicolas, André, La pensée existentielle d'Albert Camus ou la révolte jugulée par l'absurde (Thèse de doctorat soutenue à l'univ. de Grenoble pendant l'année 1955).

— نيكولا ، أندريه ؛ الفكر الوجودى عند ألبير كامى أو التمرد الذى يخنقه المحال — رسالة دكتوراه — قدمت لجامعة جرينوبل فى عام ١٩٥٥ .

Politzer, Heinz, Der wahre Arzt, Franz Kafka und A. Camus, in : Der Monat, 11. Jahrg., Sept. 1959, Heft 132, S. 3-13.

— بوليتزر ، هانيس ؛ الطبيب الحق ، فرانز كافكا وألبير كامى — فى مجلة الشهر ، سبتمبر ١٩٥٩ العدد ١٣٢ ، ص ٣ — ١٣ .

Quillot, Roger, La mer et les prisons, essai sur Alber Camus, Paris, Gallimard, 1956.

— كويو ، روچير ؛ البحر والسجون . مقال عن ألبير كامى — باريس ، جاليمار ، ١٩٥٦ .

Rousseaux, André, A. Camus et la philosophie du bonheur, in : littérature du XXe. siècle, t. III, Paris, Ed. Albin Michel, 1949, p. 73-105.

— روسو ، أندريه ؛ ألبير كامى وفلسفة السعادة . فى أدب القرن العشرين ، المجلد

الثالث پاريس ، ألبان ميشيل ، ١٩٤٩ — ص ٧٩ — ١٠٥ .

Sartre, J.P., Alber Camus: in : Der Monat, Heft 137, Februar 1960.

– سارتر ، چان — بول ؛ ألبير كامى ، فى مجلة « الشهر » . العدد ١٣٧ — فبراير ١٩٦٠ .

— Explications de l'étranger in; Situations I, Paris, Gallimard, 1947 p. 99-121.

– سارتر ، چان پول ؛ تفسير « الغريب » فى « مواقف . الجزء الأول » پاريس ، جاليمار ١٩٤٧ .

— Réponse à Albert Camus, in : "Les temps modernes", Août 1952 p. 334-353.

– سارتر ، چان پول ؛ ردّ علىألبير كامى . فى « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٣٤ — ٣٥٣ .

Simon, Pierre-Henri, L'homme en procès, Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry, Neuchatel, Ed. de la Canonnière, 1950.

– سيمون ، پيير هنرى ؛ الإنسان يُحاكم ؛ مالرو ، سارتر ، كامى ، سان — اكسوپرى — نويشاتل ، ١٩٥٠ .

Thierberger, Richard, Albert Camus, Sein Werk und sein Künstlertum, in : Universitas, Januar 1959, Heft I, S. 21-30.

– تير برجر ، ريتشارد ؛ ألبير كامى ، أعماله وفنه — فى مجلة الجامعة ، يناير ١٩٥٩ العدد الأول ، ص ٢١ — ٣٠ .

Thody, Philip, A. Camus, Study of his work, London, Hamish Hamilton, 1957.

– تودى ، فيليب ؛ ألبير كامى ، دراسة لأعماله — لندن — هامش هاملتون ، ١٩٥٧ .

Wilson, Colin, Der Outsider, Stuttgart, Scherz & Goverts Verlag, 1957.

– ويلسون ، كولين »؛ الغريب — (الطبعة الألمانية) — شتوتجارت ، مطبعة شيرتس وجوفرتس ، ١٩٥٧ .

ثالثاً : أعمال أخرى

Becker, Oskar, Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene, in : Jahrbuch für Philosophische und Phänomenologische Forschung, VIII, insbes. S. 445-461, S. 494-505.

— بيكر ، أوسكار ؛ مباحث فى المنطق وأنطولوجية الظاهرات الرياضية ، فى الكتاب السنوى للبحث الفلسفى والفينومنيولوجى ، العدد ٨ .

Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1954, S. 317-383.

— بيكر ، أوسكار ، أسس الرياضة فى تطورها التاريخى — فرايبورج وميونيخ ، مطبعة كارل ألبير ، ص ٣٢٧ — ٣٨٢ .

Becker, Oskar, Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise, Verlag Karl Alber, Freiburg München 1959, S. 125-128.

— بيكر ، أوسكار ؛ عظمة وحدود أسلوب التفكير الرياضى — فرايبورج وميونيخ ، ألبير ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٥ — ١٢٨ .

Bradley, J.-H., The Principles of logic, Vol. I, Chap. V., London 1950, 2. Ed.

— برادلى ، ج — ه ؛ مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس — لندن ١٩٥٠ .

Bréhier, Emile, Transformations de laphilosophie française, Paris, Flammarion, 1950.

— بريبه ، إميل ؛ تحولات الفلسفة الفرنسية — پاريس ، فلاماريون ، ١٩٥٠ .

Buber, Martin, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Verlag L. Schneider, Heidelberg 1954.

— بوبر ، مارتن ، الكتابات عن مبدأ الديالوج — هيدلبرج —مطبعة شنيلر ، ١٩٥٤

Burkamp, W., Die Krise des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, in : "Beitrage zur Philos. d. deutschen Idealismus", IV, 2, 1927, S. 59-81.

— بوركامب ، و ؛ أزمة مبدأ الثالث المرفوع — فى : « مساهمات فى فلسفة المثالية الألمانية » ، المجلد الرابع ، ٢ ، ١٩٥٧ — ص ٥٩ — ٨١ .

Delfgaauw, Bernard, Das Nichts, in : Zeitschrift f. Philosophische Forschung, Bd. 4, 1955, S. 393-401.

— دلفجائوف ، برنارد ؛ العدم . فى « مجلة البحث الفلسفى » — المجلد الرابع — ١٩٥٥ — ص ٣٩٣ — ٤٠١ .

Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. I, Berlin, E.S. Mittler, 1910.

— أيسْلر ، رودلف ؛ معجم التصورات الفلسفية — برلين ، ميتْلر ، ١٩١٠ .

Fink, Eugen, Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffes, Martinus Nijhoff, La Haye 1958.

— فِنْك ، أويجن ؛ الوجود والحقيقة والعالم — أسئلة تمهيدية لمشكلة الظاهرة لاهاى ، مارتينوس نيجهوف ، ١٩٥٨ .

Heiss, Robert, Die Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur Methode] des Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik. Berlin u. Leipzig 1932.

— هايس ، روبرت ؛ منطق التناقض . بحث فى الفلسفة وفى سلامة المنطق الصورى — برلين وليبزج ، ١٩٣٢ .

— Wesen und Formen der Dialektik, Kiepenhauer & Witsch, Koln-Berlin 1959.

— هايس ، روبرت ؛ ماهية الديالكتيك وأشكاله — كولن وبرلين ، كيپنهاور وفيتش ، ١٩٥٩ .

Heidegger, Martin, Was ist Metaphysik ? 7. Aufl., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1955.

— هيدجر ، مارتن » ؛ ما هى الميتافيزيقا ؟ ، الطبعة السابعة — فرانكفورت ، كلوسترمان ، ١٩٥٥ .

Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie 7e. éd., revue et augm., Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

— لا لاند ، أندريه ؛ المعجم الفنى والنقدى للفلسفة — الطبعة السابعة — پاريس ، المطابع الجامعية ، ١٩٥٦ .

Linke, P.F., Die Mehrwertigenlogiken und das Wahrheitsproblem, in : Zeitschrift f. Philos. Forschung, Bd. III, 1948. S. 378-398, 530-546

— لينكه ، ب . ف ؛ منطق القيم المتعددة ومشكلة — الحقيقة . فى « مجلة البحث الفلسفى ، المجلد الثالث ١٩٤٨ ، ص ٣٧٨ — ٣٩٨ ، ص ٣٣٠ — ٣٤٦ .

Meinertz, Joseph, Das Sein und das Nichts in : Zeitschrift für philos. Forschung, Bd. IX, 1955, S. 32-55, 461-489.

— مينرتس ، يوسف ؛ الوجود والعدم . فى « مجلة البحث الفلسفى » . المجلد التاسع ؛ ١٩٥٥ ، ص ٣٢ — ٥٥ ، ص ٤٦١ — ٤٨٩ .

Meyer, Hans, Systematische Philosophie, Bd. I, Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh.

— ماير ، هانز ؛ الفلسفة المذهبية . المجلد الأول ، نظرية العلم العامة ونظرية المعرفة ، پادربورن ، مطبعة فرديناند شوننج .

Morot-Sir, Ed., La Pensée négative. Recherche logique sur sa structure et ses démarches, Paris, Aubier, 1947, p. 111-119, 335-343, 345-385.

— مورو — سير ؛ الفكر السالب . مبحث منطقى عن بنائه ومساره — پاريس ، أوبييه ، ١٩٤٧ .

Müller, Max, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 2. erw. Auf., F.H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1958.

— موللر ، ماكس ؛ فلسفة الوجود فى الحياة العقلية المعاصرة — هيدلبرج ، مطبعة كيرله ، ١٩٥٨ .

Nink, Caspar, Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Ein philosophischer Beitrag zur Grundlagenkrise der Mathematik. Scholastik, 1937, S. 552 ff.

ــ نينك ، كاسپار ؛ مبدأ الثالث المرفوع ــ مساهمة فلسفية فى أزمة أسس الرياضة ــ مجلة شولاستيك ، ١٩٣٧ ــ ص ٥٥٢ وما بعدها .

Rombach, Heinrich, Uber Ursprung und Wesen der Frage, in : Symposion, Bd. III, 1952, S. 139-167.

ــ رومباخ ، هيزيش ؛ أصل السؤال وماهيته . فى مجلة « سيمپوزيوم » ، المجلد الثالث ، ١٩٥٢ ، ص ١٣٩ ــ ١٦٧ .

Scheler, Max, Uber Ressentiment und moralisches Werturteil, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1912.

ــ شيلر ، ماكس ؛ الإحساس بالمرارة والحكم الأخلاقى ــ ليبزج ، إنجلمان ، ١٩١٢ .

Struve, Wolfgang, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, in : "Symposion I", 1949, S. 207-335.

ــ شتروڤه ، ڤولفجانج ؛ الفلسفة الحديثة كميتافيزيقا للذاتية ــ تفسيرات لفلسفة كيركجارد ونيتشه . فى مجلة سيمپوزيوم ، العدد الأول ، ١٩٤٩ ، ص ٢٠٧ ــ ٣٣٥ .

Unamuno, Miguel de, Das tragische Lebensgefühl, Meyer & Jessen Verlag, München 1925.

ــ أونامونو ، ميجيل دو ؛ الشعور التراجيدىّ بالحياة ، ميونيخ ، مطبعة ماير وجيسّون ، ١٩٢٥ .

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٦٤

ألبير كامى

يحتل « ألبير كامى » مكانة ممتازة فى الفكر العالمى المعاصر ، كواحد من أنبل الكتاب وأشدهم أمانة وأبلغهم دفاعاً عن حرية الإنسان وكرامته . وهذا الكتاب محاولة لعرض فكره الفلسفى من خلال بحوثه ومقالاته ، والكشف عن جذوره الممتدة فى أعماله الأدبية والفنية من قصص وروايات ومسرحيات ، بمقدار ما تنطوى عليه هذه الأعمال من مواقف ولحظات فلسفية . وإذا كانت معظم الدراسات التى تعرضت لشخصية « كامى » وأعماله قد اقتصرت على الجانب الأدبى والفنى من إنتاجه ، فإن هذه الدراسة تتناول تفكيره ككل ، وتسلط الضوء على الصراع الديالكتيكى الذى يطبعه بطابعه ، كما يعكس ألوان الصراع التى كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

- تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط
- تاريخ الفلسفة الحديثة
- العقل والوجود
- الطبيعة وما بعد الطبيعة
- أصول الرياضيات (٣ أجزاء)
- القرآن والفلسفة
- الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- المنطق
- المذهب فى فلسفة برجسون
- الإدراك الحسى عند ابن سينا
- مراحل الفكر الأخلاقى
- تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها
- سورين كيركجورد
- بين برجسون وسارتر
- الفرد فى فلسفة شوبنهور
- ألبير كامى

٤٥ قرشاً ج. ع. م.	٤٥٠ فلساً فى العراق والأردن	٦٣٠ فرنكاً فى المغرب
٣٦٠ ق . ل	٤٥٠ فلساً فى الكويت	٥٫٤ ريالات سعودية
٤٥٠ ق . س	٥٤٠ مليماً فى تونس	٩ شلنات } فى البلاد
٤٥٠ مليماً فى ليبيا والسودان	٦٣٠ فرنكاً فى الجزائر	١٫٣٠ دولاراً } الأخرى